

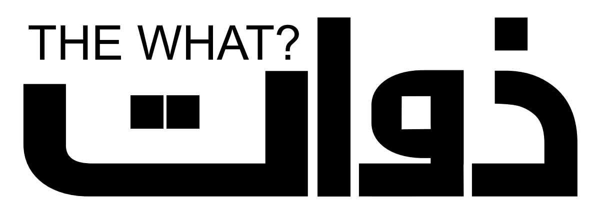
THE.WHAT?

ذوات

المرأة العربية والمشاركة السياسية

مجلة . ثقافية . نصف شهرية
العدد ١٧. ٢٠١٥


مؤمنون
بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث



مجلة ثقافية إلكترونية نصف شهرية

تصدر عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»

العدد ١٧ - ٢٠١٥



مجلة
ثقافية
إلكترونية
نصف شهرية

المشرف العام
د. أحمد فايز

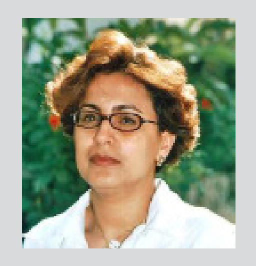
رئيسة التحرير
سعيدة شريف

تدقيق لغوي
د. عبد السلام شرماط

تنفيذ
رنا علاونه

المراسلات:
تقاطع زنقة واد بهت وشارع فال ولد عمير، أكدال،
قرب مسجد بدر
الرباط، المغرب
ص.ب: ١٠٥٦٩
تلغون: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٩٩٥٤
فاكس: ٠٠٢١٢٥٣٧٧٧٨٨٢٧
رئيسة تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag@thewhatnews.net
سكرتير تحرير مجلة "ذوات" الإلكترونية:
mag2@thewhatnews.net
www.mominoun.com





كلمة
هذا العدد

إلى وقت قريب كان موقع المرأة العربية يتحسن في مختلف المجالات الثقافية، والفكرية، والفنية، والاجتماعية، والاقتصادية، بل وحتى السياسية، حيث احتلت المرأة العربية في بعض الدول على الخصوص (تونس، المغرب، لبنان) مواقع مهمة، وحظيت بتمثيلية «مهمة» في البرلمانات العربية، بل وحتى في الحكومات السابقة، خاصة بعد توقيع مجموعة من البلدان العربية على اتفاقية مناهضة التميز ضد المرأة، وتخصيصها لنظام المحاصصة أو ما يعرف بـ «الكوطا» النسائية، الذي تم اللجوء إليه من أجل رفع تمثيلية المرأة في المشهد السياسي، لكن هذا الموقع سرعان ما عرف تراجعا كبيرا مباشرة بعد الثورات العربية أو ما يعرف بـ «الربيع العربي»، رغم أن المرأة كانت وقود الثورة، وساهمت إلى جانب الرجل في الدفاع عن الحرية والكرامة، وإرساء الديمقراطية الحقة.

ففي تونس، التي كانت تحظى المرأة فيها بأفضل وضعية قانونية واجتماعية مقارنة مع باقي البلدان العربية، عاشت هجمات على مكاسب المرأة التي تحققت مع الدولة التونسية الحديثة مع الحبيب بورقيبة، خاصة مع وصول الإسلاميين إلى الحكم بعد انتخابات أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١١، واستمر الوضع بعد ذلك، كما تقول الباحثة التونسية آمنة الرميلي، وعادت النساء التونسيات إلى التظاهر والاعتصام من أجل المحافظة على المكتسبات القديمة، عوض المطالبة بحق المناصفة أو التناصف في البرلمان والحكومة، وبقي حضور المرأة في الحكومات ضعيفاً وهشّاً وثانويّاً.

وفي المغرب، تراجعت تمثيلية النساء في الحكومة والبرلمان مع حكومة حزب العدالة والتنمية الإسلامي، كما انقلبت الأحزاب الذكورية على ما أعطته القوانين للنساء من مكتسبات، وكانت النساء الخاسر الأكبر في أول



انتخابات للجماعات الترابية في ظل الدستور الجديد، رغم أنهن حصلن على ضعف المقاعد التي حصلن عليها في انتخابات ٢٠٠٩ (٦٦٧٣ مقعدا في ٢٠١٥ عوض ٣٤٦٥ مقعدا في ٢٠٠٩). وبحسب المراقبين لهذه الانتخابات الجماعية الأخيرة بالمغرب في ٤ شتنبر (سبتمبر) الماضي، فقد «تم توظيف النساء في إنجاح العملية الانتخابية لتأثيث المشهد، وتوفير أرقام الدعاية الإعلامية، وتم إقصاؤهن على مستوى تقسيم حصيلة تلك العملية الانتخابية فيما يتعلق بالمناصب والوظائف داخل المجالس المنتخبة».

وفي هذا الإطار، يأتي ملف العدد السابع عشر من مجلة «ذوات» الثقافية الإلكترونية الصادرة عن مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، ليسائل موضوع «المرأة العربية والمشاركة السياسية»، ويبحث في واقع مشاركة المرأة العربية سياسيا خصوصا بعد ما يعرف بـ»الربيع العربي»، ويقف عند المعيقات والمشاكل التي تحول دون مشاركتها الناجعة في المشهد السياسي العربي، ويتساءل: هل الدين فعلا يشكل في المجتمعات العربية عائقا أمام ولوج المرأة معترك السياسة والاقتصاد داخل المجتمعات العربية؟ وكيف يمكن للمرأة العربية أن تتخطى كل الحواجز لتكون عنصرا فاعلا سياسيا؟ وكيف تمر من الحضور الصوري الشكلي إلى دائرة الفعل والتغيير والبناء؟

ويضم هذا الملف، الذي أعده الكاتب والإعلامي التونسي عيسى جابلي، أربعة مقالات: الأول للباحث والكاتب الأردني يوسف ربابعة بعنوان «المرأة والمشاركة السياسية في الربيع العربي؛ أحلام أحلام الثورة ونكوص الواقع »، والثاني للباحثة المصرية صفاء خليفة بعنوان «أبعاد تمكين المرأة في المجتمعات العربية بين الدين والمجتمع»، والثالث للباحثة التونسية آمنة الرميلي وسمته بـ «المرأة العربية والسياسة: الجهد الضائع..؟»، ثم مقال رابع للباحثة المغربية إكرام عدنني عنوانه «المعوقات الاجتماعية والثقافية أمام التمكين السياسي للمرأة العربية: أي دور للدين؟». أما حوار الملف، فهو مع الباحثة التونسية آمال قرامي، الذي أوضحت فيه أن المرأة العربية قد استفادت من مناخ التحرر بنسب متفاوتة حسب الفئات العمرية والجغرافيا، وزحزحت الاعتقاد السائد بأن فئة واسعة من النساء ما عادت تعتقد أن «منصب الرئاسة من اللامفكّر فيه»، وأكدت أن الدين لا يمثل عائقا أمام دخول النساء معترك العمل السياسي، بل هو «فهم النصوص الدينية، أو بمعنى أوضح الفعل التأويلي البشري الذي سيَّج النصوص، وجعلها تسير في اتجاه احتكار الرجال النشاط السياسي».

ويتضمن باب «رأي ذوات» مقالاً للباحث اليمني جمال حسن بعنوان «الرواية بين الإبداع والمعرفة»، ومقالاً ثانيا للباحث المغربي عبد اللطيف الخمسي بعنوان «في حداثة التربية على حقوق الإنسان»، والثالث للباحث والكاتب السوري طارق عزيزة بعنوان «أزمة المواطنة في البلدان العربية»؛ ويشتمل باب «ثقافة وفنون» على مقالين: الأول للكاتبة والناقدة المغربية لطيفة لبصير السوري تحت عنوان «أمكنة تتحدث في أدب أليس مونرو..»، والثاني للباحث اليمني محمد مرشد محمد الكميم عن «حالات الماء: اختراق الفلسفي للأدبي في «عندما يطير الفلاسفة»».

ويقدم باب «حوار ذوات» لقاء مع الفيلسوف التونسي فتحي المسكيني، أجراه الكاتب عبد الدائم السلامي، يتحدث فيه عن الفلسفة العربية، والهوية، والإرهاب، والمشهد السياسي العربي والعالمي؛ فيما تقدم الكاتبة والباحثة السورية والمدربة في قضايا المرأة والطفل علياء أحمد مقالا بعنوان «التربية بالحب نمو حقيقي للإنسان»، وذلك في باب «تربية وتعليم».

ويتعزز هذا العدد بباب جديد يحمل اسم «بورتريه ذوات» سنرسم فيه صورا للمبدعين، والكتاب، والفنانين، ومن لهم أثر في الساحة الثقافية والفكرية العالمية والعربية، وفاتحة هذخ الصور هي بورتريه عن الكاتب الإسباني خوان غويتيسولو، الكاتب الذي يجسد أنصع وأعمق تجليات الالتزام بأخلاقيات مهنة المبدع والمفكر.

أما باب «سؤال ذوات»، فيستقرىء فيه الإعلامي المغربي المهدي حميش آراء ستة باحثين عرب حول السينما والأخلاق في الوطن العربي، ويقدم الباحث الأردني نادر رزق قراءة في كتاب «متاهة السرداب» للكاتب والشاعر الأردني غازي الذيبة، وذلك في باب «كتب»، والذي يتضمن أيضاً تقديماً لبعض الإصدارات الجديدة لمؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، إضافة إلى لغة الأرقام التي نطلع فيها القراء على إحصائيات حديثة حول الأمية في الوطن العربي، والتي تقدر بـ ٥٤ مليون في العام الجاري.

سعيدة شريف



في الداخل ...

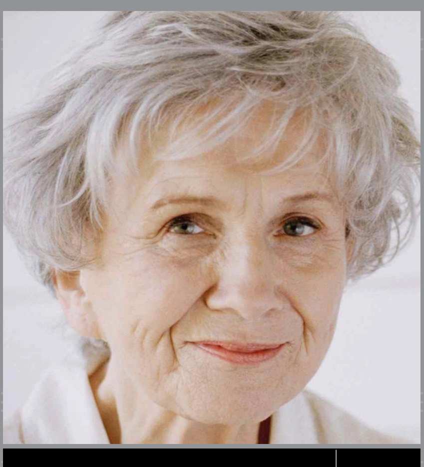
ملف العدد:

المرأة العربية والمشاركة السياسية





ثقافة وفنون:



THE WHAT?

ذوات

حوار ذوات:



٨٨ الفيلسوف فتحي المسكيني

في كل عدد:

تربية وتعليم:



١١٦ التربية بالحب نمو حقيقي للإنسان



١٠٠ خوان غويتيسولو

بورتريه ذوات:


ملف العدد:
المرأة العربية
والمشاركة
السياسية





إعداد: عيسى جابلي
باحث وإعلامي تونسي

المرأة العربية والمشاركة السياسية: من الصورة إلى الفعل

لَئن تحقق للمرأة العربية الكثير سياسيا واجتماعيا وثقافيا، فإن حضورها ما زال محتشماً خاصة في المجال السياسي، وما زالت مشاركتها السياسية محدودة وحضورها في المؤسسات الرسمية للدولة في حاجة إلى مراجعة، خاصة بعد أن أثبتت جدارتها في أعلى المناصب وتقلدتها في أماكن شتى من العالم، وبرهنت على أنها ند للرجل، ويمكن أن تقود الدول والكيانات السياسية مهما عظم شأنها. في الوقت نفسه، تعيش المرأة العربية في الهامش السياسي باستثناء تقلدها بعض المناصب الوزارية الثانوية (وزارة شؤون المرأة، وزارة الصحة، وزارة البيئة..)، وتحضر في المجالس النيابية شكلياً في غالب الأحيان باستثناء بعض النسوة اللائي استطعن أن يكنّ صوتاً حاداً مخالفاً للمنتظر، مدافعاً عن مبادئه بشراسة إنسانية عجيبة.

حجر في البركة

انتبه المصلحون والمفكرون العرب في عصر النهضة إلى أن معضلة من المعضلات الحقيقية التي كانت سبباً في تردي الأمة العربية والإسلامية عائدة، إلى جانب نقص المعرفة وضيق أفق الحرية، إلى تدني منزلة المرأة وحرمانها من حقوقها بوصفها إنساناً له حضوره وتأثيره في عجلة التقدم والرقي. وكتابات الطاهر الحداد وقاسم أمين في هذا الشأن تعكس هذا الإيمان العميق بضرورة تمكين المرأة في الحياة



ودفعها نحو مقاعد الدراسة، والكفّ عن اعتبارها كائناً لا يصلح إلاّ لشؤون البيت وتلبية الحاجات الجنسية للرجل. وإذا كانت كتبهما «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (١٩٣٠) و«تحرير المرأة» (١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (١٩٠١) كشفت هذا الهاجس، فإن ردود الفعل العنيفة التي لاقتها داخل الأوساط المحافظة تعكس أيضاً، قدر تكلس المجتمع وما آل إليه من تدنٍّ في النظر إلى منزلة المرأة.

صدر كتاب الحداد في ٥ أكتوبر (تشرين الأول) ١٩٣٠ وجاء الرد مدوياً من الشيخ محمد الصالح بن مراد بكتابه «الحداد على امرأة الحدّاد»، والشيخ عمر البرّي المدني بكتابه «سيف الحق على من لا يرى الحق»، وبلغ الهجوم أوجه بفتوى وقعتها لجنة يرأسها محمد الطاهر ابن عاشور قضت بتكفيره مطالبة السلطة بمصادرة الكتاب. وبمثل هذه الحملة، قوبل قاسم أمين إثر ظهور كتابيه اللّذين نشرهما بإيعاز من الشيخ محمد عبده.

أدرك هؤلاء الرواد أن حرية البلدان لا تكون دون تحرير المرأة من عقالها والدفع بها نحو مراقي العلم والمعرفة، وأكدوا على قيمة الدور الذي تؤديه المرأة في المجتمع بوصفها مربية ومدرسة أولى، يتربى النشء في أحضانها فتساهم بحسن تربيتهم، في الرقي بالمجتمع، و«هذا هو الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي من التلازم بين انحطاط المرأة وانحطاط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها» على حد عبارة قاسم أمين.

مشاركة سياسية محتشمة

حققت المرأة العربية بفضل هؤلاء الرّواد قفزة هائلة في مجال الحقوق الاجتماعية والثقافية، وحصلت من حريتها ما يضمن لها أن تكون كياناً له دوره

وقيمته ووظائفه في المجتمع، مع حفظ الفوارق بين البلدان العربية. وتوجت تلك الأعمال النظرية والنقاشات، التي مدارها الحجاب وخروج المرأة إلى العمل وتعدد الزوجات وغيرها من المسائل المتصلة بالمرأة الجديدة، بظهور أول مجلة للأحوال الشخصية في العالم العربي في ١٣ أغسطس (آب) ١٩٥٦ إنجازاً مبكراً لدولة الاستقلال في تونس. ولئن سعت دولة الاستقلال في العالم العربي - تونس والمغرب مثالين - لتمكين المرأة من حقوقها وجعلها عنصراً فاعلاً في المجتمع، وفتحت لها التشريعات أبواب الدراسة والعمل والتمتع بالحقوق الثقافية والاقتصادية والاجتماعية، فإن هذه التشريعات ظلت في أغلب الأحيان، حبراً على ورق، تكشف للعيان نفاق المجتمع الذي يضمر غير ما يظهر، فإذا كانت ألسنة تشريعاته تكفل للمرأة حقوقاً تضاهي في بعض الأحيان حقوق نظيرتها في الغرب، فإن تلك القوانين ظلت معلقة، لأن المجتمع لم يقبل بها، لذلك لم تتحول إلى ممارسة. ويخص هذا بالتحديد المشاركة السياسية للمرأة، واضطلاعها بأعلى المناصب في الدولة والأحزاب والجمعيات؛ وهي المعضلة التي عبر عنها الكاتب والمفكر الكويتي محمد الرميحي أحسن تعبير: «كما أن المرأة يندر وجودها في الهيئات العليا للأحزاب حيث تتخذ القرارات، وأن عملها في هذه الأحزاب هو امتداد يفرضه السياق الاجتماعي والثقافي، فتكلف في معظم الأحيان بأمور اجتماعية وبأعمال السكريتارية، وأن عددا كبيرا منهنّ انتسبن إلى هذه الأحزاب بسبب وجود أزواجهن فيها، كما أن هذه الأحزاب لم تتبن القضايا الخاصة بالمرأة بشكل مباشر، ولم ترشح أيّة واحدة منهن لكرسي الوزارة على كثرة ما رشح من الرجال».

> انتبه المصلحون والمفكرون العرب في عصر النهضة إلى أن تردي الأمة العربية والإسلامية عائد إلى تدني منزلة المرأة وحرمانها من حقوقها

كيان أم ديكور؟

وأما الطفرة الكمية التي قد تتبادر إلى الأذهان عن المشاركة السياسية للمرأة العربية كما في بعض البلدان العربية، فإنها لم تؤد إلى تحول نوعي في مستوى العقول، ولا نبالغ إذا قلنا إن المرأة ما زالت في أحيان كثيرة تقف ضد نفسها فترفض حقوقها وتستكين للاستبداد الاجتماعي والسياسي الممارس ضدها. وباستثناء نسوة يمكن عدهن على الأصابع، فإن الأكثرية الساحقة من الموجودات في مجلس النواب قد فرضتهن المزايدات السياسية بين الأحزاب التي فرضت ما يسمى بمبدأ «التناصف» في القائمات الانتخابية، والذي لم يؤد بالضرورة إلى تساو في عدد المقاعد بين الرجال والنساء، لأن الأغلبية الساحقة من القائمات كان على رأسها رجال، بل إن المرأة غدت في بعض الأحيان مجرد ديكور تستخدمه الأحزاب السياسية للمزايدة المجانية التي لا تعكس وعيا حقيقيا بقضايا المرأة، فتستقطب نساء ليس لهن أي حضور في البرلمانات، وكثيرات منهن لم يسمع لهن صوت طيلة مدتهن النيابية، كل ما في الأمر أن تتبنى رأي الحزب، فتصوت آليا لقراراته وأفكاره، وإن تنافت مع مبادئها ومصالحها بوصفها امرأة.

لقد أبلت المرأة البلاء الحسن في مجالات مختلفة كانت في يوم قريب حكراً على الرجل، فتميّزت في الأدب والسينما والمسرح وبرعت في تخصصات علمية كالطب والهندسة والفيزياء، وخطت خطوة مهمة في التحرر الاجتماعي مما كان يكبلها من معوقات العادات والتقاليد، وتجاوزت العقبات الدينية التي صنعها رجال الدين، وجعلوها خطوطاً حمراء لا ينبغي تجاوزها. ولكن حضورها في المجال السياسي ظل

محتشماً وشكلياً لا يعكس إرادة في الفعل والتغيير. وهذا ما تؤكده الكاتبة والصحفية المغربية حياة البدري بقولها: «فالأمور السياسية يجب دائما وأبدا أن تبقى محصورة بين يديه الكريمتين، وإلا فقد هالته وسلطته وسيطرته على زمام الأمور السياسية، هذه الأمور التي تعدّ عمود المجتمعات التي تبغي التقدم نحو مجتمع خال من الآفات الاجتماعية والاقتصادية والنفسية أيضا». وتعود البدري بذلك لسبب رئيس هو الرجل: «نعم، يجب أن لا يسمح الرجل السياسي للمرأة بتجاوز الخطوط المسموح لها بها وإلاّ أصبح له منافس شرس قد يزيحه عن منصة العرش السياسي».

عقبات..

صحيح أن الرّجل مثّل - وما زال - حجر عثرة أمام المرأة في اقتحامها مجالات كثيرة ومنها السياسي، ولكنه ليس المسؤول الأوحد عن ذلك، فما زالت المرأة نفسها قابلة للتطويع والترويض تصوت ضد مصالحها في كثير من الأحيان. ولهذه الأسباب عليها أن تعي أهمية مصالحتها مع نفسها أولا. إنه لمن الضروري أن تتخلص المرأة العربية من «عدوّها الداخلي» بدرجة أولى، لأن كل تحرر يأتي من الخارج سيكون لا محالة مسقطا، ومتى ما كان ذلك غير نابع من قناعة ذاتية، كان هشا غير قادر على مقاومة مفعول الزمن.

ويشكّل المجتمع العربي الذي ما زال يحبو عند أقدام التقليد والخرافة عائقاً مهماً في طريق المرأة العربية. يعاني من تلك الذهنية التي لا تقبل المرأة على سدة الحكم أو على رأس وزارة أو حزب أو جمعية إلا ما ندر. والدليل على ذلك النتائج التي حققتها كل من نوال السعداوي المصرية، وكلثوم كنو التونسية عند تحديهما الظروف وترشحهما لكرسي الرئاسة؛ فالنتائج الضعيفة جدا التي حققتاها عائدة في جانب مهم منها إلى الذهنية الذكورية الجاثمة على الأذهان، رغم أن المرأة في دول غربية قد بلغت أعلى المناصب، وحققت نجاحات باهرة بشخصية حديدية، ولنذكر على سبيل التمثيل المستشارة الألمانية «إنجيلا ميركل».

> من الضروري أن تتخلص المرأة العربية من «عدوّها الداخلي» بدرجة أولى

وأما الدين فلا يحضر في هذا المجال بذاته، بل بالرجال الذين يتكلمون به ويتأولون الآيات ويفهمونها، ويصدرون الفتاوى والأحكام بذهنيات متصلبة متجمدة عند القرن السابع للميلاد. لذلك، نتحدث عن الدين بوصفه عائقا أمام المرأة في مجال المشاركة السياسية مجازا لأن الدين لا ينطق، وإنما يتخذه رجال الدين جبة يلبسونها فيفتون غير مراعين الواقع وتبدله، فيكون بذلك عنصر تكبيل يشجع على الموت لا عنصرا إيجابيا يفتح سبل الحياة وإمكانات الكينونة.

تفاؤل وتردد..

عمّ تفاؤل كبير غداة الأحداث التي شهدها العالم العربي بدءا بـ١٧ ديسمبر (كانون الأول) ٢٠١٠ في تونس، خاصة أن المرأة قد سجلت فيه حضورها، وكانت عنصراً بارزاً في التحركات والمظاهرات، وما زالت صورة الناشطة السياسية ميّة الجريبي محمولة على الأعناق يوم ١٤ يناير (كانون الثاني) ٢٠١١ أمام وزارة الداخلية التونسية يوم سقوط النظام والأمثلة على ريادة المرأة في ما بعد «الربيع العربي» كثيرة، غير

أن الذهنية سرعان ما انتكست وارتدت إلى جمودها لائذة بطمأنينة العادة والعرف والتقليد. وعادت المرأة إلى صورتها القديمة كأن شيئاً لم يكن، بل إنها في لحظات ما أحست بأن مكتسبات دولة الاستقلال تتهددها أيادي الرجعية، فواصلت دفاعها الشرس ببسالة الرجال.

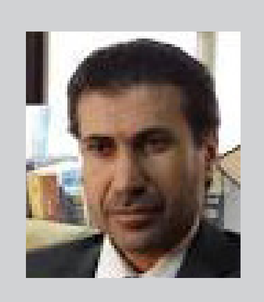
إن المسألة إيمان بالذات وقناعة بكينونة المرأة في ذاتها أولاً. يجب أن تطرد شبح العجز من الداخل أولاً، كي تستطيع أن تطالب الآخر (الرجل، المجتمع، التاريخ، ....إلخ) بالتخلي عنه. وعندما تمتلئ المرأة إيمانا بذاتها يصبح من السهل عليها اقتحام كل المجالات اقتحام الأنداد دون شفاعة من أحد.

عندما تمتلئ المرأة إيمانا بذاتها يصبح من السهل عليها اقتحام كل المجالات اقتحام الأنداد دون شفاعة من أحد

في هذا الإطار، يتنزل هذا الملف ليسائل موضوع «المرأة العربية والمشاركة السياسية: من الصورة إلى الفعل»، وتتساب الأسئلة الحافة به مقلقة محيرة باعثة على المراجعة: ما واقع مشاركة المرأة العربية سياسيا خصوصا بعد ما عرف بـ«الربيع العربي»؟ وما آفاقها؟ وما المعيقات التي تقف في طريق مشاركتها في هذا المجال مشاركة ناجعة؟ أما زال الدين والمجتمع بوصفهما عائقين تقليديين يكبلانها؟ أم إنها استطاعت زحزحتهما؟ ثم، كيف يمكن للمرأة العربية أن تتخطى هذه الحواجز لتكون عنصرا فاعلا سياسيا؟ وكيف تمر من الحضور الصوري الشكلي إلى دائرة الفعل والتغيير والبناء؟




صدر حديثا
وفاء الدريسي
الجواري والغلمان
في الثقافة الإسلامية
المركز الثقافي العربي



بقلم : د. يوسف ربابعة

كاتب أردني ورئيس قسمي
اللغة العربية والصحافة /
جامعة فيلادلفيا

المرأة والمشاركة السياسية في الربيع العربي؛

أحلام الثورة ونكوص الواقع

لا يخفى علينا أن المرأة العربية قد شاركت بكثافة وفاعلية في الثورات العربية التي حصلت في الوطن العربي عام ٢٠١١، وذلك في ظروف سياسية واقتصادية صعبة، وتحت وطأة تقاليد مجحفة بحقها بوصفها إنسانة، ومواطنة، وعاملة. كما لا يمكننا أن نتجاهل حضورها البارز في المظاهرات، والاعتصامات، والمسيرات الجماهيرية، وفي مداواة الجرحى، وتقديم المساعدة للمتظاهرين في الميادين، ولا ننسى دورها في وسائل الإعلام، حيث أنشأت المدونات، وصفحات الفيس بوك، ونشرت رسائل التوعية عبر مواقع التواصل الحديثة وأدواتها المتطورة، وكتبت شعارات الرفض، وحرضت الحركات النسائية على الانخراط في الانتفاضات



الشعبية، فاكتسبت بذلك وعياً ثقافياً جديداً، ساعدها على خوض معركة تحرر المرأة والدفاع عن حقوقها الأساسية في حق التعبير عن قضاياها بحرية بعد أن حرمت منها طويلاً تحت ضغوط القوى المجتمعية والأنظمة الاستبدادية.



لقد تعرضت نساء كثيرات للسجن، والتعذيب، والتنكيل، والاغتصاب، والتجريح بالكرامة الشخصية وغيرها من السلطة ومن المجتمع خلال وجودهن في الساحات ومحاولتهن التعبير عن أنفسهن في ساحات الانتفاضات، واستطاع كثير منهن مواجهة سياسة التخويف والتهديد واستغلال الصورة النمطية في المجتمعات العربية التقليدية، وبخاصة مفهوم السمعة والشرف[١].

فهل تعد هذه المشاركة مشاركة سياسية؟ وما مدى هذه المشاركة وقيمتها على المستوى السياسي أيضاً؟

إن المشاركة السياسية، كما ينص عليها قانون حقوق الإنسان، هي حق لكل مواطن في أن يؤدي دوراً معيناً في عملية صنع القرارات السياسية، وكذلك الحق في أن يراقب تلك القرارات بالتقويم والنقد والضبط عقب صدورها من الدولة، لأنها نشاط يقوم به المواطن بقصد التأثير في عملية صنع القرار، سواء كان هذا النشاط فردياً أو جماعياً منظماً، إذ يكمن موقعها داخل النظام السياسي، سواء كانت بالمساندة أو المعارضة، إلا أنها تستهدف تغيير مخرجات النظام السياسي وتنظيمه بما يتلاءم ومطالب الفرد والمجتمع[٢]. وتعد قضية المشاركة السياسية من أهم القضايا التي تواجهها المجتمعات عامة، وتواجه المرأة بصفة خاصة؛ لأنها تتعلق بجوانب الحياة كلها، فلا يستطيع أحد أن يجادل في أهمية دور المرأة في المجتمع، كما أن المرأة التي تدرك حقيقة دورها، وتلتزم بواجباتها وتحرص على ممارسة حقوقها، فإنها تؤثر في حركة الحياة في وطنها تأثيراً بالغاً يدفع إلى مزيد من التقدم والرقي وملاحقة الركب الحضاري على مستوى العالم أجمع[٣].

وإذا كانت المشاركة السياسية في معناها الشامل، تعني المشاركة في اتخاذ قرارات الحياة، وهي عملية مستمرة يشارك فيها كل إنسان على اختلاف جنسه وعمره، وعليه أن يدركه حتى يكون تأثيره إيجابياً ساعياً نحو الهدف[٤]، فمشاركة المرأة لا تقتصر على مجرد التمثيل النيابي، ولا تقتصر على عملية الانتخابات والترشح، بل هي كل القرارات التي تتخذها في رحلة الحياة، والاختيارات والقيم التي تعكسها قولاً وسلوكاً، إنها في الواقع مسئولية يومية نمارسها جميعاً؛ فكل قرار يتم اتخاذه يشكل الحاضر، ويؤثر في المستقبل[٥].

العوامل المؤثرة في المشاركة السياسية للمرأة

هناك عوامل متعددة تؤثر سلباً في مشاركة المرأة سياسياً في الوطن العربي، حيث أفاد تقرير التنمية الإنسانية العربية أن النساء في العادة يعانين من مشكلة عدم المساواة بينهن وبين الرجال، ومن التميز ضدهن في القانون وفي الواقع، وعلى الرغم من الجهود التي بذلت في الوطن العربي لتطوير وضع المرأة من حيث الحقوق والواجبات، تظل هناك مجالات عديدة تتعثر فيها هذه الجهود ومن

١- ينظر: مسعود ضاهر، إشكالية تحرير المرأة العربية في زمن انتفاضات العام ٢٠١١، ورقة مقدمة لمؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر، (المرأة: التجليات وآفاق المستقبل)، ص١، ٢٠١٤م.

٢- ينظر: صالحة سهيل العامري، دور المرأة الإماراتية في المشاركة السياسية، رسالة ماجستير منشورة (جامعة الشرق الأوسط، كلية الآداب والعلوم، ٢٠١٣)

٣- ورقة عمل حول تجربة مشاركة المرأة العمانية في المجال السياسي، بإشراف الأمانة العامة لمجلس الشورى، سلطنة عمان، ٢٠١٤

٤- ورقة عمل حول تجربة مشاركة المرأة العمانية في المجال السياسي، بإشراف الأمانة العامة لمجلس الشورى، سلطنة عمان، ٢٠١٤

٥- ينظر: منى هاشم، دور المرأة في المشاركة السياسية بعد ثورة ٣٠ يونيه، ورقة مقدمة لمؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر، (المرأة: التجليات وآفاق المستقبل)، ص١، ٢٠١٤م.

أهمها المشاركة السياسية[٦]، إذ إن مشاركة المرأة والوصول إلى الهياكل السياسية تختلف باختلاف البلد الذي تعيش فيه، وهناك اتجاه صاعد مستمر في المشاركة السياسية للمرأة في الدول العربية خاصة بعد ثورات الربيع العربي، ويمكن ذكر العوامل التي تؤثر وتعيق المشاركة السياسية للمرأة على النحو التالي[٧]:

١- العوامل الأيديولوجية، التي تتمثل بالنظام الأبوي، وذلك من خلال الهيمنة الذكورية على علاقة المرأة بالسياسة، فسيطرة الرجل ضمن الثقافة المجتمعية تجعل

تعد قضية المشاركة السياسية من أهم القضايا التي تواجهها المجتمعات عامة، وتواجه المرأة بصفة خاصة؛ لأنها تتعلق بجوانب الحياة كلها

٦- ينظر: تقرير التنمية الإنسانية العربية للعام ٢٠٠٤م، برنامج الأمم المتحدة، الصندوق العربي للإنماء الاقتصادي والاجتماعي (المكتب الإقليمي للدول العربية)، ص١٠

٧- ينظر: حفيظة شقير، المشاركة السياسية للنساء العربيات، المعهد العربي لحقوق الإنسان، تونس، ٢٠٠٤م، ص٢٧

وجود المرأة في العمل السياسي أمرا صعبا غير ميسر، حيث تعظم هذه الثقافة دور المرأة في المنزل، بوصفها أما وزوجة، وتقلل من شأن عملها في الخارج بشكل عام، وفي السياسة بشكل خاص، وتعد هذه واحدة من أهم العوامل الحيوية التي تشكل مستوى المشاركة السياسية للمرأة على الصعيد العالمي.

أفاد تقرير التنمية الإنسانية العربية أن النساء في العادة يعانين من مشكلة عدم المساواة بينهن وبين الرجال، ومن التمييز ضدهن في القانون وفي الواقع

٢- العوامل السياسية، وترتبط هذه العوامل بالسابقة، حيث يقتصر دور المرأة في السياسة ومشاركتها من وجهة نظر أنها أنثى وأم وليس من وجهة نظر أنها شخص واع، وفرد من أفراد هذه المجتمع له رأي، ورأيه يستحق أن يسمع[٨].

٣- العوامل الاجتماعية والثقافية، إذ إن فكرة مشاركة المرأة في الحياة السياسية ما تزال تلقى المعارضة التي تستند إلى اعتبارات ثقافية اجتماعية وبخاصة الاعتبارات الدينية، ولذلك تختلف الآراء بين مؤيد لمشاركة المرأة ومعارض، وربما يرجع ذلك إلى الخوف من الحكم المطلق للمرأة، بالرغم من أن هذا غير موجود في الديمقراطيات المعاصرة وفي سيادة حكم المؤسسات، على الرغم من الطرح المبكر لقضية المساواة بين الرجل والمرأة في البلدان العربية، والاهتمام العالمي الواسع بقضايا المرأة ضمن اتفاقيات ومعاهدات وتوجهات التزمت بها معظم دول العالم ومنها الدول العربية، فضلا عن عامل التعليم الذي يعد من أهم المرتكزات الأساسية في مشاركة المرأة وامتلاكها القوة والقابلية للتأثير والشعور بالذات، ومن ثم المشاركة والاختيار الحر[٩].

٤- العوامل الاقتصادية، ذلك أن الاختلال في المساواة بين الجنسين في التعليم ما زال يشكل فجوة كبيرة وفتقاً واسعاً، وما زالت انعكاساته السلبية تؤثر في انخراط المرأة في النشاط الاقتصادي، إذ إن دخول المرأة في المجال الاقتصادي ومساهمتها في عملية الإنتاج يسهم في تحررها الاقتصادي، ويمنحها الثقة بالنفس والشعور بكيانها المستقل.

٥- العوامل التشريعية، فبالإضافة إلى المعوقات التي ذكرت سابقاً، يجب ألاَّ ننسى كذلك التشريعات والقوانين التي تحد من دور المرأة وحقوقها، إذ ما تزال المرأة تعاني من العنف الذي يمارس ضدها سواء في المنزل أو في أماكن العمل، ولا تزال التشريعات تفرق بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات[١٠].

وتعد العوامل السياسية من أهم المعوقات التي تترك آثارها السلبية في قضية مشاركة المرأة السياسية بشكل عام، ومع أن معظم البلدان العربية -على الصعيد النظري- لا توجد بها قيود دستورية أو قانونية على مشاركة المرأة سياسياً في الأحزاب والبرلمان والحكومة ومواقع اتخاذ القرار، لكن هناك فجوة بين المواد القانونية المتعلقة بمشاركة المرأة دون تمييزها عن الرجل وممارسة السلطة السياسية التسلطية

٨- ينظر: منى هاشم، دور المرأة في المشاركة السياسية بعد ثورة ٣٠ يونيه، ورقة مقدمة لمؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر، (المرأة: التجليات وآفاق المستقبل)، ٢٠١٤م، ص١

٩- ينظر: صابر بلول، التمكين السياسي للمرأة العربية بين القرارات والتوجهات الدولية والواقع، مجلة جامعة دمشق للعلوم الاقتصادية والقانونية، المجلد ٢٥، العدد الثاني، ٢٠٠٩)، ص٦٥٨

١٠- ينظر: منى هاشم، دور المرأة في المشاركة السياسية بعد ثورة ٣٠ يونيه، ورقة مقدمة لمؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر، (المرأة: التجليات وآفاق المستقبل)، ٢٠١٤م، ص٦

على المجتمع، والتي تنعكس بدورها سلباً على المرأة فضلاً عن الأعراف والتقاليد التي تحد من مشاركة المرأة في العمل السياسي[١١]، فالمشاركة السياسية لا تنشأ من فراغ، وإنما هي محكومة بظروفها وشروطها الاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، وهذا يعني أن السياسة تعمل وتبدع وتتخذ قرارات ضمن الإطار العام المحيط بها، أي أنها تتأثر بالأفكار ومستوى الوعي والعادات والتقاليد والخبرة الاتصالية والمواقف والاتجاهات السائدة في المجتمع، وفي كل مرحلة منها تحمل المشاركة السياسية أفكاراً معينة من أجل التكيف مع خصوصية المجتمع وقوانينه[١٢].

ومن هنا يبدو مهماً أن نشير إلى المتطلبات الأساسية للمشاركة السياسية، وهل حققت المرأة العربية هذه المتطلبات، إذ يجب أن تتوافر في المشاركة مجموعة من العوامل التي تزيد من فعاليتها وتضمن بقاءها واستمرارها[١٣]، ومنها ضرورة توفر المتطلبات والاحتياجات الأساسية للجماهير، مثل الغذاء والكساء والمسكن الملائم والصحة والتعليم وفرص العمل وحرية التعبير وغيرها من الاحتياجات التي تحقق الإشباع المادي والنفسي للإنسان، ويتيح له قدراً من الاستعداد للمشاركة في الحياة العامة داخل وطنه. ثم ارتفاع مستوى وعي الجماهير بأبعاد الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي يمر بها المجتمع، وكذلك الشعور بالانتماء للوطن، وإحساس المواطنين بأن مشاركتهم في الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للمجتمع تمثل واجباً تفرضه العضوية في هذا الوطن، والإيمان بجدوى المشاركة، فعندما يحس المواطن بأهمية المشاركة وفاعليتها؛ فإن ذلك يعمق شعوره بجدوى مشاركته ومردوده المباشر على تحسين صورة حياته وحياة الآخرين داخل المجتمع، ولا بد كذلك من وضوح السياسات العامة المعلنة وذلك يتأتى من خلال الإعلام الجيد عن الخطط والأهداف ومدى مواءمتها لاحتياجات المواطنين، وإيمان القيادة السياسية واقتناعها بأهمية مشاركة الجماهير في صنع وتنفيذ السياسات العامة، وإتاحة الفرصة لدعم هذه المشاركة من خلال ضمان الحرية السياسية وإتاحة المجال أمام الجماهير للتعبير عن آمالهم وطموحاتهم ورأيهم في قضايا مجتمعاتهم ومشكلاتها، ثم لا بد من وجود التشريعات التي تضمن وتؤكد وتحمي المشاركة، وكذلك الوسائل والأساليب المتنوعة لتقديم وعرض الآراء والأفكار والاقتراحات بوضوح تام وحرية كاملة، ووجود القدوة الصالحة في كل موقع من مواقع العمل، مما يستلزم التدقيق في اختيار القيادات، والتأكد من وضع الرجل المناسب في المكان المناسب، وكذلك اللامركزية في الإدارة مما يفسح المجال أمام الجماهير لكي تشارك في إدارة شئون حياتها، ويفتح الباب لكل الجهود والمساهمات التي تقدمها الجماهير، وزيادة المنظمات التطوعية ورفع مستوى فاعليتها، حتى تغطي أكبر مساحة ممكنة، فتنتشر في كل مكان وفي كل نشاط، وتقوية دور مؤسسات التنشئة الاجتماعية والسياسية مثل: الأسرة والمدرسة والجامعة والمؤسسات الدينية والأحزاب ووسائل الاتصال وغيرها، ثم لا بد من ضرورة إلزام وسائل الاتصال بالصدق والموضوعية في معالجة القضايا والأحداث والمشكلات المختلفة، وإفساح المجال أمام كافة

> المشاركة السياسية للمرأة في العمليات الانتخابية تنطوي على أكثر بكثير من مجرد التصويت في الصندوق الانتخابي

١١- ينظر: حفيظة شقير، المشاركة السياسية للنساء العربيات، المعهد العربي لحقوق الإنسان, تونس، ٢٠٠٤م، ص٢٧

١٢- ينظر: فتحية معتوق، الدراسة المسحية الخاصة بالتمكني السياسى للمرأة، الوزارة المنتدبة المكلفة بالأسرة وقضايا المرأة، الجزائر، ٢٠٠٧م، ص٣

١٣- ينظر: أحمد سعيد تاج الدين، الشباب والمشاركة السياسية، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٧-١٩

الآراء والاتجاهات والأفكار للتعبير عن نفسها بغض النظر عن انتماءاتهم الحزبية أو المهنية[١٤].

وهذه الشروط والمتطلبات بعضها قد تحقق وبعضها الآخر لم يتحقق، وذلك بسبب الموروثات الثقافية والمجتمعية التي لا تعترف بمشاركة المرأة السياسية بشكل كامل[١٥] فالمشاركة السياسية للمرأة في العمليات الانتخابية تنطوي على أكثر بكثير من مجرد التصويت في الصندوق الانتخابي؛ فالمشاركة السياسية تستمد من حرية الكلام وحرية التجمع وحرية تكوين الجمعيات المختلفة والقدرة على المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وفرصة التسجيل للانتخاب، وشغل المناصب على جميع المستويات الحكومية وفقاً للمعايير الدولية، والحق في المشاركة الكاملة في جميع جوانب العملية السياسية[١٦]، وهذا كله فقط مرهون بالوعي الثقافي والفكري للمرأة بأنها تملك صوتاً ولها رأي يجب أن يسمع ومن حقها أن يصل صوتها إلى العالم أجمع.

هل تحققت المشاركة السياسية بعد الربيع العربي؟

ما زالت المرأة العربية تتطلع لأن تحصد ثمار ما قدمت من خلال اعتبارها مشاركاً فاعلاً في الحياة السياسية والعامة في بلدانها، لأن نتائج الانتخابات والمشاركة السياسية للمرأة في الأحزاب ليست سوى مظهر شكلي، لا تعدو وظيفتها الأولى، وهي اعتبارها رقماً انتخابياً، وصوتاً قد يرجح فوز هذا وذاك، فقد عبرت كثير من الناشطات في الوطن العربي عن خيبة أملهن فيما حصل، فهذه التونسية الدكتورة نائلة السيليني تقول: «ربيعنا لم يزهر ولم يخضر ولم ينور، وأن تمكين المرأة بعد الثورات العربية كان تراجع الإرادة السياسية في مواقفها من تمكين المرأة، وأن الخطاب بعد الثورة منمق وتنظيري لكن دون تطبيق، خطاب يسوق تدعيم المرأة، وفي التطبيق تواجه الصعوبات، ولا بد من توفّر خطاب عربي ملائم يقتنع بحتمية النهوض بالمرأة، وتوفير نصوص قانونية دولية وإقليمية تلزم بنهوض المرأة»[١٧]، وكذلك ترى العراقية الدكتورة شميران مذكور «أن وضع المرأة تراجع بعد الثورات، وأن العراق حالياً تراجع عن كثير من القوانين التي كانت لصالح الحركة التقدمية، كما أن قانون الأحوال الشخصية الذي شرع عام ١٩٤٩ أكثر تقدمية ويحفظ حقوق المرأة من الموجود حاليا، إذ إن المادة ٤١ في قانون الأحوال الشخصية العراقي ذبحت حقوق المرأة، فقد أجاز القانون الحالي لكل طائفة لها نصوصها الخاصة بالأحوال الشخصية، أما مشاركة المرأة العراقية سياسياً، فهي صورية شكلية، حيث يتم استخدامها من قبل التكتل الذي تتبعه في الكثير من القضايا لإثارة النعرات»[١٨].

الانتفاضة العربية مكنت المرأة، بعد طول انتظار، من المطالبة بوجود دور أوسع نطاقاً في الساحة العامة

١٤- ينظر: أحمد سعيد تاج الدين، الشباب والمشاركة السياسية، الهيئة العامة للاستعلامات، القاهرة، ٢٠١٠م، ص١٧-١٩

١٥- ينظر: إيمان بيبرس، المشاركة السياسية للمرأة في الوطن العربي، ورقة بحثية مقدمة في جمعية نهوض وتنمية المرأة[online at sustech.edu/files/workshop/٢٠١٤٠٥٢٥١١٢٩١٩٤٨٠.pdf (٢٠١٤\٦\٣٠)، ص١٠-١١

١٦- ينظر: ينظر: منى هاشم، دور المرأة في المشاركة السياسية بعد ثورة ٣٠ يونيه، ورقة مقدمة لمؤتمر فيلادلفيا الدولي التاسع عشر، (المرأة: التجليات وآفاق المستقبل)، ٢٠١٤م، ص١٧

١٧- ينظر، نائلة السليني، ورقة عمل عن المرأة التونسية بعد الثورة، المنتدى النسوي الإقليمي، شبكة جسور: من أجل حقوق المرأة والديمقراطية، منقول عن جريدة الرأي الأردنية، ٢٠١٣-٢-١٢

١٨- ينظر: شميران مذكور، ورقة عمل عن المرأة التونسية بعد الثورة، المنتدى النسوي الإقليمي، شبكة جسور: من أجل حقوق المرأة والديمقراطية، منقول عن جريدة الرأي الأردنية، ٢٠١٣-٢-١٢



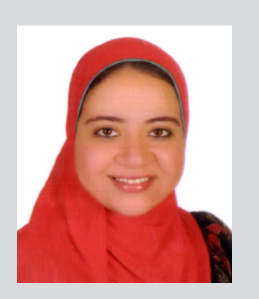
وإلى جانب ذلك، فإن هناك نظرة تفاؤل ولو بسيطة، حيث ترى ندا دروزه، من مكتب الأمم المتحدة لحقوق الإنسان في الشرق الأوسط، «أن الانتفاضة العربية مكنت المرأة، بعد طول انتظار، من المطالبة بوجود دور أوسع نطاقاً في الساحة العامة، وهذا شيء ثوري ومناقض نوعاً ما لعقود التنميط الجنساني، بيد أن هذا الدور الأكثر بروزاً لا يخلو من المخاطر، فالمرأة تواجه تهديدات عديدة قائمة على نوع الجنس في البلدان التي تخوض غمار صراع أو تمر بمرحلة انتقالية، بما في ذلك، على سبيل المثال لا الحصر، العنف القائم على نوع الجنس في المجالين العام والخاص على السواء، الذي يتجلى في الإيذاء اللفظي والجنسي الذي يصل إلى حالات اغتصاب متطرفة في بعض السياقات»[١٩].

ومع ذلك، فإن الحقائق تشير إلى مشاركة سياسية متواضعة للمرأة بعد الانتخابات التي جرت في أعقاب الثورات العربية، حيث أشارت بعض الدراسات إلى أن «الرجال في العالم العربي قد احتفظوا باحتكارهم لصنع القرار في بلدانهم، وهذا ما نشاهد نتائجه في تشكيلة الحكومة التونسية الجديدة أو في البرلمان المصري الذي أُنتخب مؤخراً، إذ لم تحصل النساء في الانتخابات المصرية إلا على اثنين بالمئة من مقاعد البرلمان، على الرغم من أن مصر كانت قد وقعت قانون مكافحة العنصرية وإعطاء الحقوق الأساسية للمرأة في عام ١٩٨١، وعلى الرغم من التعهد الذي قطعته الدولة المصرية لزيادة تمثيل المرأة في المؤسسات السياسية فيها»[٢٠].

ويبقى السؤال المفتوح على المستقبل، كيف ستحقق المرأة وجودها مع هذا الصراع الذي يحتدم بأدوات دينية وقبلية تارة، وبأدوات طائفية وجنسانية تارة أخرى؟

١٩- ينظر: ندا دروزة، ندوة حقوق المرأة، المكتب الإقليمي للشرق الأوسط، التابع للمفوضية السامية لحقوق الإنسان، بيروت، على الرابط التالي: http://goo.gl/doDR٤B

٢٠- ينظر: مارتينا صبرا، زهرات الربيع العربي - ثورات الشعوب العربية بلمسات أنثوية، مقال مترجم عن دويتشه فيله، ترجمة: زمن البدري، على الرابط: http://goo.gl/doDR٤B



بقلم : د. صفاء خليفة
باحثة سياسية - دكتوراه في العلاقات الدولية / مصر

أبعاد تمكين المرأة في المجتمعات العربية بين الدين والمجتمع

أثارت ثورات الربيع العربي موجة من التوقعات والتحليلات حول مستقبل المرأة في العالم العربي، حيث يشهد الوقت الراهن منعطفاً خطراً حول الدور الذي يجب أن تلعبه المرأة في التحول نحو الديمقراطية، وخاصة بعد موجة الثورات التي اجتاحت المنطقة العربية، فأصبح تمكين المرأة داخل كل دولة عربية تنتقل إلى نظام حكم ديمقراطي، أحد التحديات الكبرى التي تواجه استقرار نظم الحكم الديمقراطية التي قامت الثورات العربية من أجل تحقيقها، فالنُّظُم السياسية تكون بتراء، عندما لا يكون فيها تمكين للمرأة بشكل أو بآخر.



لَقد اكتسب مفهوم «تمكين المرأة» اهتماماً متزايداً في السنوات الأخيرة، ويعد نمو الفكر والممارسة فيما يتعلق بدور المرأة العربية سياسياً ومجتمعياً من المُقدمات الضرورية للإصلاح الديمقراطي، ولقيام تحركات أو انتفاضات أو ثورات سلمية وجماهيرية ناجحة من أجل الانتقال إلى نظم حكم ديمقراطية. فعلى الرغم من أن المرأة العربية لم تكن ملهمة للثورات العربية كما لم تكن رائدة لها، إلا أنها سارعت للالتحاق بركب هذه الثورات وانخرطت في صفوفها، ولم تخف سعيها لاستثمار الربيع العربي بمشاركة سياسية حقيقية في السلطة التي حرمت منها منذ عقود. فقد خاضت النساء العربيات مخاض هذه التغييرات، فشاركت بالثورات ولعبت دوراً مهماً.

وبعد أحداث ثورات الربيع العربي منذ عام ٢٠١١، دخل المجتمع العربي في ديناميات جديدة تعمل على تحديد مسار تطوره السياسي والاجتماعي بعد انهيار النظم التسلطية بما يُمكن من خلق فرصة جديدة أمام تفعيل دور المرأة.

وعلى الرغم من عدم الوضوح والتعقيدات التي تعتري الكثير من البلدان العربية، وفي ظل الثورة الديمقراطية الراهنة على الساحة العربية، وخوفاً من تهميش وإقصاء دور المرأة خلال مرحلة التحول الديمقراطي، جاءت الحاجة الملحة للبحث والدراسة في الفترة الأخيرة إثر ثورات الربيع العربي على دور المرأة في المجتمعات العربية في ظل ضغوط سياسية ومجتمعية وثقافية، ويصبح التساؤل: هل هناك إمكانية لتغيير واقع المرأة في المجتمعات العربية في ظل التحديات المجتمعية

والموروث الثقافي؟ وما هو مدى قدرة الحكومات والشعوب على التعامل معها، بعد أن أصبح تمكين المرأة من أهم الأهداف التي تسعى المنطقة العربية إلى تعزيزها وترسيخها في الآونة الأخيرة؟

واقع المشاركة السياسية للمرأة بعد ثورات الربيع العربي بين التحديات والفرص:

«الحرية أساس النظام الديمقراطي، وأحد مؤشرات الحرية هي أن يكون الفرد وبالتناوب حاكماً ومحكوماً»

أرسطو ٣٨٤-٣٢٢ ق.م.

ارتبط واقع المشاركة السياسية للمرأة بالنظام الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي للمجتمع، حيث تزداد المشاركة تبعاً لتغير النظام، كما تتغير صور المشاركة باختلاف المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية في كل فترة زمنية. ومن واقع بحثنا، وجدنا أن المشاركة السياسية للمرأة، قد شغلت اهتمام الكثير من مثقفي العالم وليس العالم العربي والإسلامي فحسب، وأعتقد أنّه موضوع محط اهتمام، ذلك لأننا نعيش اليوم تغيرات اجتماعية وسياسية وثقافية تؤثر سلباً وإيجاباً في الدور الذي يمكن أن تلعبه المرأة في المجتمعات العربية على أساس القدرة والكفاءة لا على أساس الجنس.

ارتبط واقع المشاركة السياسية للمرأة بالنظام الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي للمجتمع، حيث تزداد المشاركة تبعاً لتغير النظام

وجدير بالذكر أن المرأة في أغلب الدول العربية قد حصلت على مستوى التشريعات الوطنية على مختلف حقوقها السياسية - على الأقل من الناحية الدستورية في بعض البلدان - كما تم تخصيص حصص للمرأة في المجالس النيابية في بلدان أخرى أيضاً، وتصديق ١٨ دولة عربية على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التميز ضد المرأة، بالإضافة إلى المكتسبات التي حققتها على صعيد المشاركة في المناصب القيادية ومواقع صنع القرار. ورغم ذلك، فإن نسبة التمثيل السياسي للمرأة العربية ما زال هو الأقل على مستوى العالم، ليس فقط مقارنة بالدول المتقدمة، وإنما أيضاً بالمقارنة مع مثيلاتها من الدول النامية مثلما هو الحال في بعض دول إفريقيا وأمريكا اللاتينية.

وعلى الصعيد المجتمعي، فإن البلدان العربية تتّسم بالتمازج والتداخل بين الدين والسياسة، ولهذا تأثير على وضعية المرأة عموماً ومشاركتها السياسية خصوصاً، رغم اختلاف التجارب بينها في مستوى أنظمة الحكم، فهي تتقاسم تلميحاً أو تصريحاً أن الإسلام هو دين الدولة، وأن الإسلام مصدر التشريع.

كذلك، فالبناء الاجتماعي والثقافي للمجتمع هما محددان أساسيان للسلوك الإنساني بشكل عام وسلوك المرأة بشكل خاص، فيشير البناء الاجتماعي إلى تنظيم معين للسلوك اليومي لأفراد المجتمع وعلاقاتهم الاجتماعية، حيث يمكن التنبؤ بسلوك هؤلاء الأفراد، ويتألف البناء الاجتماعي من المؤسسات الاجتماعية (الأسرة، الاقتصاد، التربية، الدين، والسياسة،...)، والمكانات والأدوار والجماعات في حين أن



الثقافة تتألف من منظومة القيم والمعتقدات والمعايير والقوانين التي يشترك فيها أفراد المجتمع، والتي توجه تفكيرهم وسلوكهم.

فلا أحد يستطيع أن يهمش من محورية دور المرأة في بناء المجتمع الإنساني، وما يمكن أن تقوم به في رسم السياسات العامة للدول وفي صنع القرارات، لأنها فاعل رئيس في المجتمع، وبحكم تكوينها وخبراتها تقترب من الاحتياجات التي تهم فئات مختلفة من المجتمع.

الدين الإسلامي لا يتعارض مع الديمقراطية، وإنما هو متوافق جدًا مع دعم توسيع نطاق الحقوق السياسية للمرأة

ومن جانب آخر، منحت أحكام الشريعة الإسلامية المرأة أوضاعاً من المساواة والاستقلال لم تعرفها أكثر التشريعات الغربية إلا في القرن التاسع عشر، وهو ما يجعل التشريع الإسلامي يباهي الأمم من حيث السبق والوضوح والتكامل، ولم يتوقف الأمر عند الأحوال الاجتماعية فقط، بل سمح الإسلام للمرأة بالمشاركة في النواحي السياسية، فلا تناقض بين الديمقراطية وأحكام الإسلام.

فالرؤية الإسلامية لا تعرف فكرة تقسيم العمل الاجتماعي - بمعنى اختصاص المرأة بالأدوار الاجتماعية، والرجل بالأدوار السياسية - بل تتأسس مسؤولية أفراد الأمة - رجالاً ونساء - على تحقيق مقاصد الشرع، ويدور التكليف مع القدرة لا مع النوع، مما يؤدي إلى تحمل المرأة مسؤوليات سياسية بحكم انتمائها الاجتماعي لهذه الوحدات[١].

١- هبة عبد الرؤوف عزت، المرأة والعمل السياسي، رؤية إسلامية، رسالة ماجستير غير منشورة، (جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 1993).

وبالتالي، فإن الدين الإسلامي لا يتعارض مع الديمقراطية، وإنما هو متوافق جدًا مع دعم توسيع نطاق الحقوق السياسية للمرأة، وإن المعتقدات والممارسات الدينية ليست عائقاً أمام المشاركة السياسية ودعم حقوق المرأة[٢].

واستناداً على ذلك، يصبح المحك الرئيس لتلك المشاركة السياسية هو وجود النظام الديمقراطي التعددي الذي يتيح الفرصة للمرأة في تنظيمات المجتمع المدني المختلفة، بالإضافة إلى ضرورة تحقيق نقلة نوعية لأوضاع المرأة في البلدان العربية أساسها التربية والثقافة والتنشئة السياسية والاجتماعية.

تحديات تمكين المرأة في العالم العربي

واجهت المرأة العربية أشكالاً متعددة من التميز والاستغلال، فكافحت طويلاً للحصول على حقوقها السياسية والاجتماعية، وقد أدت التطورات التي لحقت بقضايا المرأة خلال السنوات الأخيرة، وخاصة على مستوى التشريعات، إلى ظهور مطالبات عديدة لتحول هذه الحقوق إلى ممارسات فعلية تستطيع المرأة من خلالها تحقيق المشاركة السياسية الفعالة.

ساهمت بعض الأنظمة السياسية العربية في تعميق دور التيارات الدينية وتفعيلها، فشجعت التنظيمات الدينية، وأدخلتها في السياسة

وفي هذا الشأن، نعرض لأهم معوقات المشاركة السياسية للمرأة في العالم العربي على النحو التالي:

المركزية الشديدة في صنع القرار: والتي تفقد الأطر الإدارية والسياسية المحلية، دورها ووزنها، وهشاشة التفاعل، والتواصل الجاد بين الهيئات الرسمية وهيئات المجتمع المدني، وظاهرة هيمنة الحزب الواحد، وضعف الأحزاب السياسية، كما أن قضية حقوق المرأة لم تدخل بعد في صميم العملية التنموية الشاملة في بلداننا العربية.

غياب التقاليد الديمقراطية: هيمنة فكر الحزب الواحد في العديد من الدول العربية، وهيمنة القبلية والطائفية والعشائرية، وضعف خبرة المرأة في مجال العمل العام يقفون حائلا دون مشاركتها سياسياً.

اعتماد المنظمات النسائية على التمويل العام من الدولة: والذي يؤثر في حرية هذه المنظمات في ممارسة نشاطها خاصة فيما يتعلق بالأدوار الدفاعية، مما يجعلها تركز على الخدمات التي تكمل أنشطة الدولة أي تدمج وظيفياً في الدولة.

الموروث الثقافي التقليدي وصراع الدور بين الرجل والمرأة: إن أوضاع المرأة في الدول العربية ما هي إلا انعكاس لطبيعة الإطار الاجتماعي والثقافي والسياسي لهذه المجتمعات، والذي يحدد أدواراً بعينها للفرد في المجتمع حسب النوع، وليس حسب القدرات والإمكانيات للفرد في المجتمع، وحسب المناخ السياسي ومساحة الحرية المتروكة للمواطن العربي بشكل عام وللمرأة بشكل خاص.

٢- Helen, R., the importance of social and political involvement in support for Women›s Rights in the Middle East, (the American University in Cairo, 2004).

المعوقات الاجتماعية:

سيطرة الموروث الاجتماعي والنظام الأبوي القائم على عادات وتقاليد وقيم تمييزية، وخاصة في الريف والمناطق الطرفية في المدن التي تجعل المرأة بصورة أو أخرى تابعة للرجل أباً كان، أو زوجاً أو أخاً.

عدم ثقة المجتمع بقدرات المرأة بالقيام بالدور السياسي، ومدى قدرتها على التوفيق بين واجباتها الاجتماعية وعملها السياسي (القيادي) الذي يتطلب الجهد والوقت.

نظرة المرأة السلبية لذاتها وإدراكها وتصوراتها لأوضاعها ومكانتها في المجتمع: عدم وعي النساء بأهمية دورهن السياسي كنتيجة للتربية العائلية والمدرسية التي يتلقينها منذ الصغر.

القانون والتشريعات: على المستوى القانوني، بيّنت العديد من الدراسات والأبحاث، الفارق بين التشريعات، والواقع الملموس الذي تعيشه المرأة العربية، وكذلك التعارض داخل المنظومة القانونية بين النظام القانوني العام المبني على مبادئ المواطنة والمساواة، وبين قانون الأحوال الشخصية المبني على امتياز الرجل والتمييز الجنسي، كما بيّنت هذه البحوث، التصادم بين القواعد المجدّدة والقواعد المحافظة على نمط الأسرة التقليدية، إضافة إلى تذبذب السياسات التشريعية بين المصادقة على الاتفاقيات الدولية لحقوق الإنسان والتحفّظ عليها باسم الأصالة والإسلام، ويصبح التساؤل: هل التشريعات الوضعية والمبادئ الدينية في المجتمع لا

تسمح بحصول المرأة على حقوقها السياسية والاقتصادية والاجتماعية؟ أم أن تطبيق هذه المبادئ لا يتم بصورة سليمة؟

التوظيف السياسي للدين:

الدور السلبي الذي تلعبه بعض المؤسسات الدينية، المحافظة بطبيعتها، وعلماؤها فضلا عن الفتاوى التي تصدرها، والتي تعمد في النهاية إلى تكريس حالة الجمود والوضع القائم كجزء من المعادلة السياسية السائدة في العالم العربي.

ساهمت بعض الأنظمة السياسية العربية في تعميق دور التيارات الدينية وتفعيلها، فشجعت التنظيمات الدينية، وأدخلتها في السياسة، وسكتت عن عنفها في المجتمع، كما سكت بعضها عن تسليحها. وهمشت قضية مساواة المرأة في برامجها، ولم تعد على رأس أولويات هذه البرامج، وبدأت مرحلة نشوء حركات «الإسلام السياسي»، فضلاً عن الحركات الإرهابية من جهة، ومرحلة البعد عن المجتمعات الحديثة والدولة الحديثة والعودة لتجارب قديمة على رأسها إحياء الخلافة من جهة أخرى.

فرص تفعيل أداء العمل السياسي للمرأة في المجتمعات العربية:

> إن المجتمعات العربية بحاجة إلى نهضة حقيقية وإرادة قوية، وبصيرة ثابتة تمكنها من فهم دور المرأة

أتاحت ثورات الربيع العربي الفرصة لمناقشة المشاكل والبحث في حلول لها بدلا من تحييدها، فلم يعد بالإمكان تجاهل الأزمات التي تعصف بدور المرأة في المجتمعات العربية، فنجاح الثورات لا يُقاس بقدرتها على هدم القائم الموجود، بل بقدرتها على بناء واقع أفضل؛ أي إن المسألة ليست مجرد التخلص من رموز النظام، بل بمدى نجاح الثورات في تغيير آليات تفكير المجتمع، وبنيتها الثقافية والقانونية، ويمكننا طرح عدة محاور على النحو التالي بعد أن تعثرت تلك الأفكار بسبب طبيعة الأنظمة السياسية التي حكمت البلدان العربية لعقود طويلة:

دور الحكومات والمنظمات الإقليمية والدولية ومؤسسات المجتمع المدني، وكافة الجهات المعنية في ضمان حماية الحقوق السياسية والاقتصادية والاجتماعية للمرأة من خلال:

رفع القيود الموجودة في التشريعات والممارسات ضد حرية الرأي والتعبير.

إعداد برامج تدريبية تهدف إلى رفع القدرات العربية في مجال تفعيل المشاركة السياسية للمرأة.

أهمية استثمار دور الإعلام والتكنولوجيا في نشر ثقافة حقوق الإنسان بشكل عام، وحقوق المرأة بشكل خاص، ومدى إمكانية استخدامها في تغيير الصور النمطية التي تكرّس دونية المرأة.

الجهود الحكومية تركز على التنظيمات النسائية أو منظمات المجتمع المدني

الأخـرى، وذلـك بتخصيـص مقاعـد للنسـاء في الجهـاز التشريعـي، أو الجهـاز السـياسي، وتعيـين بعـض القيـادات النسـائية في مواقـع اتخـاذ القـرار واختيـار فئـة محـددة للمشـاركة في النشـاط الخارجـي: المؤتمـرات، النـدوات، ورش العمـل، المنتديـات الفكرية عـلى الصعيديـن الإقليمـي والعالمـي.. بهـدف التأثـير في عمليـة اتخـاذ القـرار وصنـع السياسـات.

العمل الاجتماعي والثقافي مظلة للعمل السياسي:

الثقافـة هـي التعبـير الواعـي عـن واقـع المجتمـع، والـذي لـن يتـم إصـلاح سـياسي أو اقتصـادي أو اجتماعـي دونـه، حيـث يلعـب التعليـم والثقافـة دوراً أساسـياً في تغـير النظـرة المجتمعيـة لمشـاركة المـرأة الاجتماعية والسياسـية.

تعزيـز خطـاب نسـوي تقدمـي حـول قضايـا المـرأة، ولا سـيما قضيـة مشـاركتها في الحيـاة السياسـية، مـن خـلال تشـكيل جماعـات ضاغطـة، وتصعيـد دور المـرأة في منظمات المجتمـع المـدني، ومـن خلالهـا تسـتطيع العمـل مـن أجـل توعيـة النسـاء بحقوقهـن وحقـوق المواطنـة عـلى مسـتوى البلـدان العربيـة المختلفـة.

صـورة جديـدة للمـرأة العربيـة تقدمهـا لنفسـها: تبقـى المـرأة مسـؤولة بدرجـة أو بأخـرى عـن تراجـع دورهـا في الحيـاة السياسـية، فهـي تحتـاج إلى الثقـة السياسـية في النفـس والشـعور بالقـدرة عـلى إثبـات الجـدارة في كافـة الاسـتحقاقات السياسـية، وأن تتحـرر مـن كـون السياسـة ظاهـرة ذكوريـة.

فصل الدين عن الدولة:

وقـد كان هـذا المطلـب خاصـا بالجيـل الثـاني لليبراليـين العـرب في مطلـع القـرن العشريـن، وكان يمثلـه طـه حسـين، وقاسـم أمـين، ومحمـد حسـن الزيـات، وتوفيـق الحكيم.

المزج بين الحداثة والأصالة:

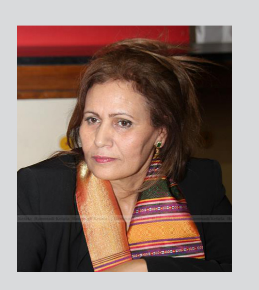
لا بـد مـن عـدم افـتراض وجـود نمـوذج غـربي قابـل للاحتـذاء، فالبرامـج التنمويـة للمـرأة العربيـة هـي شـأن داخـلي مـن شـؤون مجتمعاتهـا مـع الاسـتفادة فقـط مـن التجـارب الأخـرى دون نقلهـا حرفيـاً.

تصحيح المفهوم المغلوط للعلاقة بين حقوق المرأة وقيم المجتمع:

إن اكتسـاب المـرأة لحقـوق جديـدة لا يعنـى ابتعادهـا عـن مبـادئ دينهـا الـتي كرمتهـا أو تقاليـد مجتمعهـا الـذي تعيـش فيـه، وعـدم الخـوض في معـارك مـع قـوى تـرى في خطـاب الدفـاع عـن حقـوق المـرأة تهديـداً لقيـم واسـتقرار المجتمـع.

وأخـيراً، فعـلى الرغـم مـن أن الـدول العربيـة تتميـز بالتشـابه في الملامـح العامـة الناتجـة عـن المـوروث الثقـافي والبنية الاجتماعيـة والسياسـية والدينيـة، إلا أن هنـاك تباينـاً يضفـي خصوصيـة عـلى تجربـة كل دولـة، وتنعكـس عـلى طبيعـة الحـراك الديمقراطي وديناميكيتـه، بالإضافـة إلى الاختـلاف بالنسـبة إلى ظـروف المـرأة وواقعهـا في هـذه الـدول.

إذن، فالمجتمعات العربية بحاجة إلى نهضة حقيقية وإرادة قوية، وبصيرة ثابتة تمكنها من فهم دور المرأة، وتعي حقيقة وجودها من موقع المحاور وليس من موقع المنفذ الذي تملى عليه السياسات من الخارج، وبدلاً من الانسياق والتساؤل دائماً عن كيفية اللحاق بالغرب؟، لماذا لا تنهض هذه المجتمعات العربية بمشروعات قومية عربية، وأخيراً، من الضروري أن تتخلى المجتمعات عن التعصب الأعمى للثوابت والخصوصيات، خاصة وأنه بعد مرور ما يقرب من أربع سنوات لم يتغير واقع المرأة العربية بعد الربيع العربي كثيراً عما كان متوقعاً، رغم وقوفها بالصفوف الأمامية في الاحتجاجات الشعبية التي أطاحت بطغاة الحكم، فكيف تحرم ثورات شعبية، قامت من أجل تحقيق الحرية والمساواة، النساء من فرصة تحقيق مكتسبات في إطار عملية التغيير التي تخوضها هذه البلدان!



بقلم : د. آمنة الرميلي
باحثة وأستاذة جامعية من تونس

المرأة العربية والسياسة: الجهد الضائع..؟

على الرغم من نجاح المرأة التونسية في إبقاء مكاسبها القديمة حيّز الدّستور الجديد، فإنّ مشاركتها في مربّع الحكم الأخير أو مثلّثه بقيت بعيدة المنال عسيرة التحقّق، فقد بقي رؤساء الدّولة ذكوراً قبل الثورة وبعدها، وكذلك رؤساء البرلمانات أو المجالس الشعبية ورؤساء الحكومات المتعاقبة، وبقي حضور المرأة صلب الحكومات ضعيفاً وهشّاً وثانويّاً، مادامت «وزارات السيادة» بيد الرّجال إلى حدّ الآن، وما دام عدد الوزارات المخصّص للمرأة لا يتجاوز وزارتين أو ثلاثاً حتى في حكومة حزب النداء الذي وصل إلى الحكم بأصوات النساء لا بأصوات الرجال كما أثبتته مؤسّسات الإحصاء الرّسمية والخاصة. إنّها الصورة المعروفة التي دأبت عليها المؤسسة السياسية التقليدية.

تساؤلات في الموجود:

انخرطت المرأة العربية باكراً في الحياة السياسية، وتقدّمت صفوف النضال والمقاومة في أكثر من بلد عربي، مثل الجزائر وتونس ومصر وفلسطين..، وتقاسمت مع الرجل هموم الوطن تحريراً وبناء، بل حملت مسؤولية مزدوجة، بناء المجتمع وبناء الأسرة في آن؛ فهي المعلّمة والأستاذة والجامعية والطبيبة والمبدعة والمهندسة والصحفيّة والعاملة والموظّفة في دواوين الدولة ورئيسة المؤسّسات الخاصة والعامّة والمتطوّعة بلا حدود في حراك المجتمع المدني ونضاليّته السطحية والعميقة، وهي أيضا الأمّ والزّوجة وسيّدة المطبخ ومنظّفة البيت ومراقبة الأطفال ومربّيتهم والساهرة على جميع مطالبهم ومشاكلهم. فأين المرأة بكلّ هذا من الإدارة السياسية للبلدان العربية؟ ما نصيبها من الرّئاسة والوزارة والخطط السياسية الكبرى؟ لا يتطلّب الأمر مجهوداً كبيراً للإجابة عن هذا السؤال، بضع وظائف قارّة ومعروفة ومتوقّعة منذ حكومات الاستقلال الأولى في الخمسينيات والستينيات وإلى اليوم في بعض البلدان لا في كلّها، كما في تونس والجزائر والمغرب وسوريا.. ولعلّ أشهر الوزارات في السياسة العربية «الحديثة» التي وهبتها الحكومات للنساء هي «وزارة المرأة»، إصراراً واعياً أو لا واعياً على أنّ للنّساء شأنهنّ الخاصّ وعليهنّ أن يدرنه بأيديهنّ تأكيداً للنّظرة الدّونية والاعتبار المختلف والتصنيف الذّكوري للمؤسّسات، وإلّا فأين «وزارة الرّجل»؟!

وفي تونس، حيث تحظى المرأة بأفضل وضعية قانونية واجتماعية مقارنة مع باقي البلدان العربية، فإنّ الدّور السياسي الموكل إلى المرأة قد ظلّ تقليديّاً ومتخلّفاً، إذ حافظت الحكومات المتعاقبة على السلطة طيلة حكم بورقيبة وبن علي على حشر المرأة في وزارة أو وزارتين شكليتين لا تأثير لهما في القرار السياسي الفاعل كـ«وزارة المرأة» أو وزارة «الأسرة»، ديكوراً سياسياً رديئاً أمام أوروبا أولاً، وأمام الشعب ثانياً.

وبقيت المرأة تتحرّك على هامش الفعل السياسي، لا يتجاوز دورها في تأليفة الحكومات تنفيذ سياسة الحزب الحاكم وتحقيق البروباقندا له وسط النساء والعائلات والمؤسسات الراجعة إليها بالنظر.

وبعد ثورة ١٤ يناير (كانون الثاني) ظننا أن الأمر سيتغيّر في تونس؛ فقد كانت المرأة التونسية وقود الثورة فعلاً في المظاهرات والاعتصامات ولجان الأحياء أيّام الفوضى العارمة في يناير (كانون الثاني) وفبراير (شباط) ٢٠١١. ولكن لم يتغيّر شيء كثير، بقيت «حكومات الثورة» المتعاقبة حكومات «ذكور»، وبقيت للمرأة كالعادة وزارات المرأة وما في وزنها، بل عشنا في تونس مع وصول الإسلاميين إلى الحكم بعد انتخابات أكتوبر (تشرين الأول) ٢٠١١ هجمة على مكاسب المرأة المتحقّقة منذ بداية الدولة التونسية الحديثة مع الحبيب بورقيبة، فتكلّم نواب حزب حركة النهضة عن «المرأة المكمّلة للرّجل» في الدّستور بدل «المساواة» بينهما أمام القانون وخاصّة «في القانون». وبعد أن كان سقف مطالب المرأة هو «التناصف» في البرلمان وفي الحكومة رجعت النساء التونسيات يتظاهرن ويعتصمن من أجل المحافظة على المكاسب القديمة. ولئن نجحت المرأة التونسية في إبقاء مكاسبها القديمة حيّز الدّستور الجديد، فإن مشاركتها في مربّع الحكم الأخير أو مثلّثه بقيت بعيدة المنال عسيرة التحقّق، فقد بقي رؤساء الدّولة ذكوراً قبل الثورة وبعدها، وكذلك رؤساء البرلمانات أو المجالس الشعبية ورؤساء الحكومات المتعاقبة، وبقي حضور المرأة صلب الحكومات ضعيفاً وهشّاً وثانويّاً، مادامت «وزارات السيادة» بيد الرّجال إلى حدّ الآن، وما دام عدد الوزارات المخصّص للمرأة لا يتجاوز وزارتين أو ثلاثاً حتى في حكومة حزب النداء الذي وصل إلى الحكم بأصوات النساء لا بأصوات الرجال كما أثبتته مؤسّسات الإحصاء الرّسمية والخاصة. إنّها الصورة المعروفة التي دأبت عليها المؤسسة السياسية التقليدية.

> بقيت المرأة في تونس تتحرّك على هامش الفعل السياسي، لا يتجاوز دورها في تأليفة الحكومات تنفيذ سياسة الحزب الحاكم

أمام هذه الوضعية علينا أن نطرح السؤال: ما الذي يمنع وصول المرأة العربية فعليّاً إلى سدّة الحكم؟ ما الذي يعرقل ذكاءها السياسي ويهمّش دورها في بناء الدّولة ووضع استراتيجيات الإدارة السياسية وتنفيذ الوعود الانتخابية للأحزاب التي تنتمي إليها؟

١. الموروث ـ المرأة والسّلطة والفقه

لا مجال لأن نتدبّر شأن المرأة العربية ونخوض في وضعياتها المختلفة دون العودة إلى «الموروث». وفي الحقيقة، نستعمل كلمة «العودة» من باب المجاز المنهجي، لأننا لا نعود إلى الشيء إلا بعد مغادرته أو الخروج منه أو الابتعاد عنه بمسافة ما، وليس هذا حالنا نحن العرب المسلمين مع «الموروث»، إذ لا يزال قائماً

فينا، ولا نزال قائمين فيه بعنف وبتعلّق مرضيّ غالباً. وهذا الموروث ذو الاتّصاف الديني الفقهي خاصة هو صبغ الذّاكرة ومحرّك العقليّة وقوام الذّهنيّة العامّة سواء عند الرّجال أو عند النّساء، وهو الملوّن للمواقف الجمعيّة والفرديّة في مختلف الخيارات وفي لحظات التاريخ الفارقة. إنّه المرجعية اليوميّة لسلوكنا الخاص والعام، سواء تعلّق الأمر بموقف فرديّ أو برؤية جماعيّة. لذلك، يصعب علينا في ظلّ هذه العلاقة مع «الموروث» أن ننتج أفكارنا ونضبط مواقفنا ونبني مؤسّساتنا خارج تمثّلنا إياه ودون إشارة منه ظاهرة أو خفيّة. وليس موقع المرأة من القرار السياسي وإدارته في مختلف البلدان العربية إلّا ترجمة عن علاقتنا بهذا الموروث.

ضبطت المؤسسة الفقهية باكراً شروط «الحاكم»، وعلى رأسها «الذكورة» بإجماع مطلق. سندها في ذلك كما ترى هي «القرآن» و«السنّة». فلقد رأوا في الأحكام المتعلّقة بالشهادة[1] وبالميراث[2] ضبطاً إلهيّاً لوضع المرأة بالنسبة إلى الرّجل، حيث لا تعدو «قيمتها» أن تكون «نصف» قيمة الرّجل. وقد جاء الحكمان القرآنيان المذكوران مسنوديْن بآيات أخرى تصرّح أو تضمر في نظر المفسّرين والشرّاح وأئمّة الفقه معاني المفاضلة لصالح «الذّكر» على «الأنثى» مثل قوله تعالى: «وليس الذّكرُ كالأُنْثَى»[3] أو قوله: «وللرِّجالِ عليهنَّ درجةٌ»[4] وغيرها من الآيات التي نظّم بها الفقهاء / الحكّام أو الحكّام / الفقهاء وضعية المرأة السياسية قديماً وحديثاً، وكأنّ المجتمعات لم

١ـ «واسْتشْهِدُوا شَهيديْنِ مِنْ رجالكمْ فإنْ لمْ يكونَا رجُليْنِ فرجلٌ وامْرأَتانِ مِمّنْ ترضَوْنَ مِنَ الشُّهَداءِ»، البقرة / ٢٨٢
٢ـ «يُوصيكُمُ اللهُ في أوْلادِكُمْ للذّكرِ مثْلُ حظِّ الأُنْثَيَيْنِ»، النساء / ١١
٣ـ آل عمران / ٣٦
٤- البقرة / ٢٢٨



تتبدّل، وكأنّ الزّمن السياسي العربي واقف محلّه منذ قرون، رغم رياح التحوّل والتبدّل الاجتماعية والعلمية والفكرية والسياسية التي تحصل.

ولعلّ المجال السياسي يفضح أكثر من أيّ مجال آخر تواصل الرؤية الدّونية للمرأة وعقليّة الاستنقاص المتحكّمة في مختلف القوى دينية وعَلمانيّة، تقليديّة وحداثية، يمينيّة أو يساريّة، إنّه موقف جمعيّ بتواطئ واع ولا واع يشترك فيه الجميع نخباً وشعوباً رجالاً ونساءً. الشكّ في قدرات المرأة في إدارة الشأن العامّ من أعلى هرم السلطة ظاهرة تحرص المؤسّسات الدينية الإقليمية والعالميّة على ترسيخها عبر الأجيال وتحرص المؤسسات السياسية الفاعلة على تنفيذها. إنّها الذّاكرة الجمعية وسلطة الموروث التي لا خلاص منها إلاّ بتفكيك ذاك الموروث وإعادة بنائه بالنّقد والتّنسيب والتّحيين.

> إن المجال السياسي يفضح أكثر من أيّ مجال آخر تواصل الرؤية الدّونية للمرأة وعقليّة الاستنقاص المتحكّمة في مختلف القوى دينية وعَلمانيّة، تقليديّة وحداثية، يمينيّة أو يساريّة

فكم يكفينا من القراءة وإعادة القراءة والتأريخ وتحليل الخطاب الدّيني ضمن سياقه ووفْق شروط إنتاجه، وربطه بدوافع القول ونوايا المتكلّم وتوقّعات المتلقّي حتى نتجاوز مقولة في حجم «لن يُفْلِحَ قومٌ ولّوْا أمْرَهُم امرأةً»[٥]؟ قولة عابرة للعصور السياسية العربية قديمها وحديثها، محدّدة في تمثّل دور المرأة السياسي سابقاً ولاحقاً[٦].

ولا ريب أنّ هذا «الحديث»، وإن كان ردّاً من الرسول على خبر تولية الفرس امرأة عليهم، قد كان له انعكاس عميق على وضعية المرأة العربية في الشأن السياسي عموماً، فقد منعت عنها الإمامة في الصلاة وفي الحكم وقيادة الجيوش والقضاء عند عموم الجمهور.

ولم يلتفت الفقهاء قدامى ومحدثون إلى كون الحديث جاء في ظرف خاصّ، وورد مفرداً، إذ لا وجود لحديث آخر يسنده أو يقوّيه في المدوّنة الحديثية، واكتفوا برفعه في وجه كلّ المحاولات القائمة على تطوير وضعية المرأة السياسية أو توجيهها نحو التساوي في فرص الحكم أو على الأقلّ تقريب المسافة بين «سلطة المرأة» و«سلطة الرّجل» داخل مؤسسة الحكم. ولا يتعلّق الأمر هنا بتنفيذ حكم ديني يدّعي أنّ السنّة نهت عن وضع مقاليد الحكم بيد النساء، وإنّما بعلامة ذهنيّة دالّة على رؤية دونية إلى المرأة موروثة منذ العصور السحيقة، زادتها بعض الأديان رسوخاً كاليهودية والمسيحية، وحاولت أديان أخرى أن تحدّ من عمق الميز القائم فيها بين «الذّكر» و«الأنثى» كما حصل في الإسلام القرآني[٧].

٥- رواه البخاري (٤٤٢٥)، ورواه النسائي في «السّنن» (٢٢٧/٨) وبوّب عليه النسائي بقوله: «النّهي عن استعمال النساء في الحكم».

٦ـ لا يزال هذا الموقف ثابتاً ثبوتاً تامّاً في مقولات «الإسلاميين» اليوم وأدبيّاتهم دعاةً ومنظّرين وأئمّةً، فقد فسّر الشيخ محمد صالح المنجّد على موقعه الإلكتروني «الإسلام سؤال وجواب» هذا الحكم الديني السياسي على المرأة بقوله: «دلت السنة ومقاصد الشريعة والإجماع والواقع على أن المرأة لا تتولى منصب الإمارة ولا منصب القضاء؛ لعموم حديث أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم لما بلغه أن فارساً ولّوا أمرهم امرأة قال: (لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة)؛ فإن كلاً من كلمة (قوم) وكلمة (امرأة) نكرة وقعت في سياق النفي فَتَعُم، والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب كما هو معروف في الأصول.

وذلك أن الشأن في النساء نقص عقولهن، وضعف فكرهن، وقوة عاطفتهن، فتطغى على تفكيرهن؛ ولأن الشأن في الإمارة أن يتفقد متوليها أحوال الرعية، ويتولى شؤونها العامة اللازمة لإصلاحها، فيضطر إلى الأسفار في الولايات، والاختلاط بأفراد الأمة وجماعاتها، وإلى قيادة الجيش أحياناً في الجهاد، وإلى مواجهة الأعداء في إبرام عقود ومعاهدات، وإلى عقد بيعات مع أفراد الأمة وجماعاتها رجالاً ونساءً، في السلم والحرب، ونحو ذلك مما لا يتناسب مع أحوال المرأة، وما يتعلق بها من أحكام شرعت لحماية عرضها، والحفاظ عليها من التبذل الممقوت»..

٧ـ المساواة في آيات التكليف، وفي آيات الجزاء والعقاب وبالتالي «المسؤولية»، وكذلك آيات المساواة في الإرث في بعض أحكام المواريث،



- للقرآن موقف آخر؟..

نستقرئ معنى الادّعاء الذي ذهبنا إليه في السياق أعلاه في ضوء الموقف القرآني من المرأة «الحاكمة»، أو المرأة «المشاركة» في الشّأن السياسي في مساواة تامّة مع الرّجل، وهو موقف نطقت به أكثر من آية، أولى الآيات فيها وصف إلهيّ لعقل امرأة حاكمة، هي بلقيس ملكة «سبأ»، فقد حضرت في النص القرآني دون أدنى إشارة إلى نقصها العقلي أو الجسدي، وهي تؤدّي وظيفة الحكم، بل ذكرها الله تعالى بنوع من التّمجيد المجمل الذي قد يخصّها هي ومُلْكها معاً: «إِنِّي وَجَدْتُ امْرأَةً تَمْلِكُهُمْ وأوتِيتْ مِنْ كُلِّ شيْءٍ ولَها عرْشٌ عَظيمٌ»[8]. وأقرّت الآية الثانية بوضوح أنّ المرأة من حقها - ومن واجبها أيضا - تقاسم المسؤولية السياسية مع الرّجل، والتّشارك في عبء «الولاية» وتقاسم سلطتيْ «الأمر» و«النّهي» دون احتكار من هذا الطّرف أو ذاك، والمساواة التامّة في التّكليف والجزاء: «والمُؤْمنونَ والمُؤْمناتُ بعضُهمْ أوْلِياءُ بعْضٍ يأْمُرونَ بالمعْروفِ وينْهَوْنَ عنِ المُنْكَرِ ويُقيمونَ الصّلاةَ ويؤْتونَ الزّكاةَ ويُطيعونَ اللّهَ ورسولَهُ أولئكَ سيرْحمهُم اللّهُ، إنّ اللّهَ عَزيزٌ حكيمٌ»[9]. وقد اعتبر الشيخ محمد مهدي شمس الدين (١٩٣٦ـ٢٠٠١) أنّ الآية حجّة صريحة على أهليّة المرأة لتولّي مسؤولية الحكم، وأنّ الآية تحمل دعوة إلى إنشاء حكم وضعيّ سياسيّ تنظيميّ، يُجعل للنّساء، كما للرّجال، وهذا يجعل النّساء مساويات للرّجال في الوضع السياسي الحقوقي في الحياة العامّة[10].

لقد كان دور المرأة ووضعها العامّ والخاصّ في القرآن متقدّماً كثيراً على الموقف الفقهي «السكولاستيكي» الذي اكتفى بقراءة المؤسّسين من أئمّة الفقه وتوقّف عندها عبر القرون والأجيال حتى هذا اليوم، بل وقدّم تلك القراءة على النص القرآني ذاته، يدلّ على ذلك الوزن الهائل الذي أعطي لحديث مفرد لم يخل من جدل «لنْ يُفلِحَ قومٌ ولّوْا أمرَهم امرأةً» على حساب الآية الصريحة «والمُؤْمنونَ والمُؤْمناتُ بعضُهمْ أوْلِياءُ بعْضٍ يأْمُرونَ بالمعْروفِ وينْهَوْنَ عنِ المُنْكَرِ..».

أمّا الآية الثالثة التي نتّخذها مثلاً على إقرار القرآن الكريم بحقّ المرأة في شأن مهمّ وجوهريّ في العمل السياسي بمشاركة لا تختلف فيها عن الرجل في شيء، ولا يفوتها فيها بشيء، وبها نقصد «المبايعة» أو «البيعة»، بما تعنيه من إعلان الرّأي و«الصوت»، وبما تحويه من «اعتبار» جدّي لدور المرأة في إدارة الحكم وتصريف شؤون الرعيّة بما أنّها تضفي عليها المشروعية بالمبايعة تماماً مثل الرّجل، يتجلّى ذلك في الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة: «يَا أيّها النّبيّ إذَا جاءكَ المُؤْمناتُ يُبايِعْنَكَ علَى أنْ لاَ يُشْرِكْنَ باللهِ شيْئًا ولا يَسْرِقْنَ ولا يَزْنِينَ ولا يقتُلْنَ أوْلادَهُنَّ ولاَ يأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بيْنَ أيْديهنَّ وأرْجُلِهِنَّ ولاَ يَعْصينَكَ فِي مَعْروفٍ فَبَايِعْهنَّ واسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللهَ إنَّ اللهَ غَفورٌ رَحيمٌ»[11]. إنّها آية من تلك الآيات التي تحوي روح «الرّسالة» في تلقائيتها الأولى ووضوحها الأوّل قبل أن تسيّجها القراءات الفقهية وتقوم بدور الواسطة في الفهم والإفهام معاً وتحول نهائيّاً بينها وبين المؤمن.

حضرت بلقيس ملكة «سبأ» في النص القرآني دون أدنى إشارة إلى نقصها العقلي أو الجسدي، وهي تؤدّي وظيفة الحكم، بل ذكرها اللّه تعالى بنوع من التّمجيد

كما في قوله تعالى: «وإنْ كانَ رجلٌ يُورَثُ كلالَةً أو امرأةٌ ولهُ أخٌ أوْ أُخْتٌ فلِكلِّ واحدٍ منهُما السُّدُسُ»، النساء / ١٢، وآيات الدّفع إلى منع تعدّد الزّوجات: «فإنْ خفتُمْ ألاّ تعْدلوا فواحِدةً»، النساء / ٣، «ولنْ تَسْتَطيعُوا أنْ تعْدِلُوا بينَ النّساءِ ولو حرصتُمْ»، النساء / ١٢٩

٨- النّمل / ٢٣

٩- التوبة / ٧١

١٠ـ محمد مهدي شمس الدّين، مسائل حرجة في فقه المرأة، ١٩٩٥

١١ـ الممتحنة / ١٢

نتبيّن حينئذ أنّ المحدّد في التّهميش السياسي الذي تعيشه المرأة العربية اليوم لا يعود إلى النص القرآني بقدر ما يعود إلى قراءته وتمثّله من قبل المفسّرين والفقهاء، ومن ثمّ ترسيخه في الذّهنية الجمعية ثم الشعبية عبر العصور المختلفة.

٢. في محاولات التّغيير

وعلى الرغم من محاولات المصلحين والمفكّرين الحداثيين على اختلاف مدارسهم اختراق جدار القراءات الفقهية الغليظ، فإنّها بقيت محاولات محدودة الفاعليّة أحياناً، محدودة التوسّع أحياناً أخرى. إنّها محاولات لم تخصّ المرأة في كلّ المجتمعات العربية الإسلاميّة، وبقيت حكراً على بعض البلدان[١٢]، ولم تحقّق نجاحات تذكر إلّا في ما ندر من البلدان العربية[١٣]. ولا يستوقف النّظر في كلّ تلك المشاريع الإصلاحيّة التّحديثيّة إلّا أفكار الطّاهر الحدّاد الواردة في كتابه «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (تونس، ١٩٣٠)، حين دعا إلى مراجعة كلّ الأحكام المتعلّقة بوضعية المرأة الاجتماعيّة والقانونية المخوّلة ضمناً لخدمة وضعيتها السياسية، مثل مراجعة أحكام «الدّرجة»[١٤] و«المواريث»[١٥] و«تعدّد الزّوجات»[١٦] و«الطّلاق»[١٧] وغيرها من المسائل التي ينبغي حلّها قبل أن تلتفت المرأة إلى دورها السّياسي أو تدخل دائرة الحكم وإدارة شؤون الدّولة. من هذا المنطلق، دعا الطاهر الحدّاد إلى تحرير المرأة من قيود الماضي وإلى تحقيق المساواة التّامّة بينها وبين الرّجل، وقد أصرّ على دعوته هذه، رغم ما لاقاه من عنت من علماء الدين المحافظين في الثلث الأوّل من القرن العشرين[١٨].

إنّ ضعف حضور المرأة العربية في دائرة القرار السياسي وتغييبها الكلّي من هرم السلطة علامة واضحة على الشكّ في حسن أدائها السياسي وفي مدى قدرتها على الإشراف والإدارة والتّنفيذ

وعلى الرغم من مشروع الطاهر الحدّاد وسياسة بورقيبة في ما يخصّ المرأة في تونس، فإنّ حضورها في المشهد السياسي قد بقي محتشماً ومحدوداً وغير ذي فائدة أحياناً[١٩]. ويعود هذا في نظرنا إلى أسباب متعدّدة وإكراهات متنوّعة منها ما يتمترس بالمقدّس لرفض وصول المرأة إلى هرم السلطة، ومنها ما يعود إلى العقليّة العامّة أو الذّهنية الجمعية، وفي هذا يشترك المحافظون والتقدّميّون، اليمينيون واليساريّون، إذ لا نكاد نجد امرأة على رأس حزب من أحزاب اليسار بما في ذلك أقصى اليسار، ولا حتى على رأس المنظّمات النقابية المناضلة، مثل «الاتّحاد العام التونسي للشغل» في تونس، رغم قاعدته اليسارية التقدّمية الواسعة. وقد يعود هذا التّهميش إلى المرأة ذاتها في المجتمعات العربية، باستبطانها الواعي واللّاواعي لدونيتها وخضوعها السلبي

١٢ـ أفكار قاسم أمني يف مصر، سواء يف «تحرير المرأة» (١٨٩٩)، أو يف «المرأة الجديدة» (١٩٠١)، ومسرؤوع الطاهر الحدّاد يف تونس، حواه كتابه الحدث «امرأتنا في الشريعة والمجتمع» (١٩٣٠)

١٣ـ استطاعت أفكار الطّاهر الحدّاد حني التقت بإرادة الدّولة التّونسية بزعامة الحبيب بورقيبة أن تحقّق وضعيّة متميّزة للمرأة التونسية مقارنة مع غيرها من النساء في باقي البلدان العربية، تترجم هذه الوضعية المتميّزة «مجلّة الأحوال الشخصية» (١٩٥٦).

١٤ـ الطاهر الحدّاد، امرأتنا يف السرؤيعة والمجتمع، الدّار التونسية للنسرؤ، ط٤، ١٩٨٠، ص ٤٣

١٥ـ نفسه، ص ٣٨

١٦ـ نفسه، ص ٦٧

١٧ـ نفسه، ص ٧٥

١٨ـ آمنة الرميلي الوسلايت، المرأة والمسرؤوع الحدايث يف فكر الطّاهر الحدّاد، دار صامد للنسرؤ، تونس ٢٠١٢، فصل «جدليّة الفقه والفكر بين الطّاهر الحدّاد وخصومه»، ص ٩٩

١٩ـ أوصلت انتخابات أكتوبر ٢٠١١ نائبات عديدات من حزب «النهضة» الإسلامي إلى «المجلس التّأسيسي»، ولكنّ دورهنّ بقي ضعيفا وتابعا تماما لحزبهنّ حتى في ما تعلّق بالفصول التي كانت ضدّ مكاسب المرأة مثل فصل «المرأة المكمّلة» للرجل وغيره.

لإكراهـات الأسرة والعمـل والمجتمـع عمومـاً، والتسـليم بأنّهـا غـير مؤهّلـة بعـد لإدارة السـلطة.

آفاق..

إنّ ضعـف حضـور المـرأة العربيـة في دائـرة القـرار السـياسي وتغييبهـا الـكلّي مـن هـرم السـلطة واسـتبعادها استبعاداً تامّاً مـن إدارة الـوزارات الكـبرى في أيّ نظـام سـياسيّ علامـة واضحـة عـلى الشـكّ في حسـن أدائهـا السـياسي وفي مـدى قدرتهـا عـلى الإشراف والإدارة والتّنفيـذ. وليـس اسـتبقاؤها في بعـض المهـامّ الوزاريـة الهامشـيّة كـوزارة «المـرأة» و»الطفولـة والأسرة» غـير تمثّـل لمـا رسّـخه المـوروث الدّيـني والعُـرْفي في الذّهنيـة الجمعيّـة مـن «دونيتهـا» و»نقصهـا» وغـير اسـتبطان قديـم/ جديـد لعجزهـا عـن «الولايـة»، مثلمـا تـصرّ عليـه القـراءة الفقهيّـة السـائدة منـذ تأسـيس الدّولـة الإسـلامية إلى اليـوم.

وعـلى الرغـم مـن هـذه الوضعيّـة، فـإنّ الأمـل في دور سـياسيّ أكـثر فاعليّـة لـدى المـرأة العربيـة قائـم، وانخراطهـا الفعـليّ في إدارة الشّـأن العـام آت لا ريـب فيـه. وليـس الأمـر هاهنـا مـن بـاب الأحـلام أو التّنجيـم، وإنّمـا لأنّـه متعلّـق بحركـة تاريخيـة تحويليّـة في الوعـي السـياسي العـام عنـد العـرب، قوامهـا عـلى المسـتوى الإجـرائيّ دور المـرأة في الحـراك السـياسي الـذي شـهدته بعـض البلـدان العربيّـة وخاصـة تونـس ومـصر واليمـن.. في مـا يسـمّى بـ»الربيـع العـربي». وبقطـع النظـر عـن النتائـج في هـذا البلـد أو في ذاك، فـإنّ المـرأة قـد كان لهـا الـدّور الأهـمّ في هـذه الهـزّة السياسـية الكـبرى في تاريـخ العـرب السـياسي الحديـث. ففـي تونـس لعبـت المـرأة الـدّور الأعظـم في المسـار الثـوري الـذي تعيشـه تونـس منـذ ١٤ ينايـر (كانـون الثـاني) ٢٠١١ إلى اليـوم، وخاصـة فيمـا تـلا هـذا التاريـخ. ولنذكـر عـلى سـبيل المثـال دورهـا في كتابـة الدّسـتور الجديـد، وفي الإطاحـة بحكومـة الترويـكا ذات التوجّـه الإسـلامي في اعتصـام الرحيـل (أغسـطس/ آب ٢٠١٣)، وفي إيصـال حـزب «نـداء تونـس» إلى الحكـم في الانتخابـات التشريعيـة والرّئاسـيّة، ورغـم هـذا، فـإنّ تمثيليّتهـا السياسـيّة سـواء في مجلـس الشـعب أو في الحكومـة ثانويّـة بـل ضعيفـة، ولكنّـه تمثيـل أفضـل ممّـا سـبقه مـن حكومـات مـا بعـد الثـورة، فقـد أعطيـت وزارتـا «السـياحة» و»الثقافـة» لامرأتـين.

هـذا عـلى المسـتوى الإجـرائيّ الـذي يبقـى خاضعـاً لنوعيّـة الأحـزاب الحاكمـة ولمرجعيّتهـا الأيديولوجيـة. أمّـا عـلى المسـتوى الذّهـني العقـليّ، فالأمـر مـردود إلى قـدرة العقـل العـربي الحديـث عـلى التّفاعـل مـع المـوروث تفاعـلاً مختلفـاً بتفكيكـه ونقـده وتحيينـه وتجـاوز مـا تجـاوزه الزّمـن فيـه، وهـو مـا تحـاول كوكبـة مـن المفكّريـن العـرب مـن الرّجـال والنسـاء إنجـازه باقـتراح قـراءات أخـرى للنـصّ القـرآني وللمدوّنـة الفقهيّـة في آن، نذكـر منهـم محمـد أركـون[٢٠] ونـصر حامـد أبـو زيـد[٢١] ويوسـف الصدّيـق[٢٢] وعبـد المجيد الـشرفي[٢٣] ومحمـد الطالـبي[٢٤] وألفـة يوسـف[٢٥] ونايلـة السـلّيني[٢٦] ومحمـد إقبـال[٢٧] وغيرهـم.

٢٠ـ محمد أركون، تاريخيّة الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، ط ١، بيروت، ١٩٨٦

٢١ـ نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التّكفير، ضدّ الجهل والزّيف والخرافة، المركز الثقافي العربي، مؤمنون بلا حدود، ط١، ٢٠١٤

٢٢ـ يوسف الصدّيق، هل قرأنا القرآن؟ أم على قلوب أقفالها، تعريب منذر ساسي، التنوير ودار محمد علي للنشر ٢٠١٣

٢٣ـ عبد المجيد الشرفي، الإسلام والحداثة، الدار التونسية للنشر، ١٩٩٠

٢٤- Ma religion c›est la liberté, éd. Nirvana, Tunis, ٢٠١١

٢٥ـ ألفة يوسف، ناقصات عقل ودين، فصول في حديث الرسول، دار سحر للنشر، ط٣، ٢٠٠٨

٢٦ـ نايلة السلّيني، تاريخيّة التّفسير القرآني، قضايا الأسرة واختلاف التفاسير، المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٢

٢٧ـ محمد إقبال، تجديد الفكر الدّيني في الإسلام، دار الجنوب، تونس، ٢٠٠٦





بقلم : د. إكرام عدنني

باحثة مغربية في علم السياسة

المعوقات الاجتماعية والثقافية أمام التمكين السياسي للمرأة العربية: أي دور للدين؟

تنامت الدراسات والحركات الديمقراطية والحقوقية للنهوض بمكانة المرأة والحقوق النسائية داخل المجتمعات العربية وخاصة في السنوات الأخيرة. وإذا كانت العديد من الدول العربية قد صادقت على بعض الاتفاقات الدولية*

---

* الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، والعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦، والعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الصادر عن الجمعية العامة للأمم المتحدة في ١٦ ديسمبر ١٩٦٦، واتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، التي اعتمدتها الجمعية العامة وعرضتها للتوقيع والتصديق والانضمام بقرارها المؤرخ في ١٨ ديسمبر ١٩٧٩، والاتفاقية رقم ١ لعام ١٩٦٦ بشأن مستويات العمل، والتي تضمنت أحكاماً خاصة بحماية النساء العاملات.....

التي تنص على مجموعة من الحقوق التي يجب أن تنالها المرأة وتعزز من مكانتها داخل المجتمع، فإن هذا لم يساعد في تغيير نظرة المجتمعات العربية إلى المرأة بشكل كبير، وخاصة في ظل وجود تحديات قوية مرتبطة بالموروث الثقافي، وسيادة العقلية الذكورية، وضعف دعم المرأة، سواء من قبل الرجل أو المرأة نفسها. مع وجود عدم مواءمة في كثير من الأحيان بين الاتفاقات الدولية والتشريعات الوطنية، وأيضا الأعراف والتقاليد السائدة، التي قد تفوق قوة القوانين والتشريعات الوضعية نفسها.

إنّ الحديث عن تمكين المرأة سياسياً بالعالم العربي لا يمكن فصله عن العديد من العوامل المتداخلة مع بعضها البعض، ومن بينها عوامل اقتصادية وسياسية، وأيضاً اجتماعية وثقافية؛ فالوضعية الاقتصادية للمرأة، وخصوصاً لدى الطبقات الشعبية الفقيرة، متردية جداً؛ فإضافة إلى تنامي نسبة الفقر في العديد من الدول العربية، وخاصة بعد الحراك العربي، وتوالي الأزمات الاقتصادية، ورفض أو تحفظ بعض المجتمعات العربية على ولوج المرأة ميدان العمل أو المساهمة بالمشاريع الاقتصادية بسبب سيادة الثقافة الذكورية التي تعتبر أن المرأة مكانها البيت، تم إقصاء فئة واسعة من المجتمع عن المساهمة في التنمية الاقتصادية للدولة أو المساهمة فيها، وهي الأسباب نفسها التي تعيق مشاركة المرأة في المجال السياسي، خاصة أن المجتمع بما فيه المرأة نفسها، ومؤسسات المجتمع المدني كالأحزاب والنقابات لا تضع ثقتها في أداء المرأة أو قيادتها أو قدرتها على استلام وتدبير مراكز القرار، وهو ما يفسر وجود نسبة قليلة، أو تمثيلية رمزية بسيطة للمرأة، في الأحزاب والمجالس النيابية والبرلمانات العربية، باستثناء الدول التي اعتمدت نظام «الكوطا» في محاولة منها لتجاوز فراغ المشهد السياسي من وجود وجوه نسائية، ومن أجل نهج نوع من التمييز الإيجابي تجاه المرأة.

إن وضعية المرأة السياسية والاقتصادية لا يمكن فصلها عن الثقافة السائدة داخل المجتمع، والتي تؤثر بشكل كبير في بقية المجالات داخل الدولة، فهل يشكل الدين في المجتمعات العربية عائقا أمام ولوج المرأة معترك السياسة والاقتصاد داخل المجتمعات العربية؟

الدين والمشاركة السياسية للمرأة بالعالم العربي

يلعب الدين دوراً مهماً في حياة الشعوب عامة والعربية خاصة، حيث يشكل أحد مصادر القانون والأعراف والأخلاق داخل المجتمع، ولا يمكن إغفال أهميته في المجتمعات الإنسانية، وهذا ما أكد عليه العديد من علماء الاجتماع، فدوركهايم يقول: «إن الدين أنجب كل ما هو جوهري في المجتمع». كما شكلت علاقة الدين بالإنسان وبسلوكه أرقا فكريا لعلماء الاجتماع الغربيين، فكانط مثلاً طالب بأن ينفتح الدين على العقل، والعقل على الدين، ولذلك علينا أن نميز بين إيمان دوغمائي

يقدم نفسه بوصفه علماً جازماً، متكبراً، متغطرساً على غير العالمين وبين إيمان متفكر يخجل من الانزلاق في أي نوع من الأفكار المفارقة التي تتخطى حدود عقلنا[١].

ويؤكد العديد من علماء الاجتماع على أن الدين قد يلعب دوراً مهماً في انسجام المجتمع، وخاصة إذا ما تم النظر إليه على أنه يحتوي إلى جانب الإطار العقدي منظومة من القيم قد تشكل سلطة رادعة لمظاهر الشر داخل المجتمع. وفي جميع الحالات، يمكننا القول بالمجمل، إن الدين والقانون والأخلاق هي مرجعيات ثلاث قد تتطابق وقد تختلف، ولكنها بالأكيد تتقاطع في ثقافة المجتمع وبيئته المعطاة في مرحلة تاريخية محددة، لأنها تشكل مرجعية أو مرجعيات متقاطعة متفاوتة الوزن في هذه المعادلة[٢].

لا يمكن فصل وضعية المرأة السياسية والاقتصادية عن الثقافة السائدة داخل المجتمع، والتي تؤثر بشكل كبير في بقية المجالات داخل الدولة

وفي العالم العربي كان الدين ومازال حاضرا في كل الأمور الدنيوية داخل المجتمع؛ وتفسيراته وتأويلاته المتعددة، أفرزت لنا ممارسات من معتدلة إلى متطرفة، ولعل الفئات الأكثر تأثيراً في التأويل الديني المتداخل مع الأعراف، والعقلية الذكورية تحديداً هي فئة النساء. وبالعودة إلى الدين الإسلامي، والذي يعد الدين الأكثر انتشاراً بالمنطقة العربية، نجد أن النص المقدس يخاطب المرأة بنفس خطاب الرجل إلى حد بعيد، كما فرض عليهما نفس الواجبات الشعائرية. واستخدمت الآيات القرآنية صيغة الجمع المذكر للإشارة إلى النساء والرجال في المجتمع المسلم على حدٍ سواء؛ فالـ «المؤمنون» و«الصادقون» و«المسلمون» يُقصَد بها النساء والرجال الذين يشكّلون صحابة النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم)، وقد يقصد بها الرجال فقط في بعض الأحيان. وقد سألت امرأة النبي (صلى الله عليه وآله وسلّم) ذات مرة: لماذا لم تُذكَر النساء صراحة في الوحي بقولها: «لم أرَ النساء يُذكَرن في شيء». والكتاب الكريم الذي يحمل رسالة عالمية قد تضمّن كذلك إجابات عن أسئلة سألها الصحابة رضي الله عنهم، ومن ثمّ، قد ورد بعد هذه الحادثة ذكر النساء والرجال بصورة منفصلة في الكتاب الكريم، كما في سورة الأحزاب «إنّ المسلمين والمسلمات»[٣]، وهو ما يعني أن المرأة هي جزء لا يتجزأ من المجتمع الإسلامي، وكان من المفترض أن يكون لها دور حقيقي داخل المجتمعات المعاصرة، لولا نزوع المجتمعات العربية وميلها إلى أحاديث محددة وتأويلات لآيات دون غيرها فرضت عليها نمطاً من العيش تجاوز في تطرفه فترة الدعوة الإسلامية والمرحلة التي تلتها، حين كانت المرأة تعطي الأحاديث وتشارك في الحروب، وتطرح الأسئلة وتناقشها مع صاحب الرسالة نفسه.

وبالنظر إلى المشاركة السياسية للمرأة، والتي تعد أحد حقوق الإنسان المواطن في أية دولة، والتي تتم من خلالها المشاركة في تسيير الأمور السياسية للدولة نجد أن علماء الدين تعاملوا مع المشاركة النسائية بشكل مختلف، ويمكن حصر آراء العلماء في توجهات ثلاثة:

الاتجاه الأول، وهو لجمهور الفقهاء القدامى وبعض المعاصرين، وحاصله عدم إعطاء هذه الحقوق المرأة مطلقاً؛ والاتجاه الثاني: وهو لمعظم علماء الشريعة

١- إيمانويل كانط، «الدين في حدود مجرد العقل»، ترجمة فتحي المسكيني، جداول للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى ٢٠١٢، ص. ١٨

٢- عزمي بشارة، «الدين والعلمانية في سياق تاريخي»، ص. ١١٩

٣- طارق رمضان «الحديث عن قضايا المرأة في الإسلام»، منشور على موقع: http://goo.gl/S9xrFo



المعاصرين، وهم يرون: أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية، باستثناء رئاسة الدولة، ولكنهم يرون أن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاولة فعلية، والاتجاه الثالث، وهو لبعض العلماء المعاصرين، وهم يرون أن الإسلام لا يحرم المرأة من الحقوق السياسية مطلقا، وأن المسألة «اجتماعية سياسية» ولذلك يجب ترك حل هذه المسألة تبعاً للظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية[٤].

ويمكن القول، إن الاتجاه الثالث يبقى بعيدا عن التوجه العام للمجتمعات العربية مقابل التوجهين الأول والثاني، وكان لبعض الأحاديث أثر سلبي، من قبيل «ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» و«النساء ناقصات عقل ودين» و«لو كنت آمراً أحداً أن يسجد لغير الله لأمرت المرأة أن تسجد لزوجها»، وغيرها من الأحاديث التي استخدمت للدلالة على أن المرأة لا تصلح لتسيير شؤون المجتمع والدولة، فهي ناقصة عقل وتغلب عليها العاطفة وهي فتنة وصوتها عورة ولا تقبل منها شهادة...، كما أن حركتها مرهونة بموافقة ورضا رجل.

كان الدين ومازال في العالم العربي حاضرا في كل الأمور الدنيوية داخل المجتمع؛ وتفسيراته وتأويلاته المتعددة، أفرزت لنا ممارسات من معتدلة إلى متطرفة

ولعل النظرة «التحقيرية» للمجتمع العربي وسيادة قيم معينة أدى إلى إيمان فئة واسعة بهذه الأحاديث، واعتبارها أساس ما يجب أن تكون عليه وضعية المرأة المسلمة، كما أن المواقف المتشددة لبعض رجال الدين إلى يومنا هذا، ورفضهم أي تجديد أو اجتهاد، أسهم في الانتقاص من دور المرأة في الحياة العامة والحياة السياسية بشكل خاص.

٤- د.عبد الحميد متولي: «مبادئ نظام الحكم في الإسلام»، منشأة المعارف، الطبعة الأولى، ص. ٩٠٥

وبالعودة إلى عصر النبوة، نجد أن المرأة لعبت أدواراً مهمة، ولو كانت ناقصة عقل، ولا يجب أن يؤخذ برأيها لما استشار الرسول (ص) أم سلمة وأخذ برأيها في واقعة الحديبية المشهورة، ونجحت مشورتها في طاعة الصحابة لأمر الرسول (ص)، كما اشتهرت أم سلمة بكونها كانت سبب نزول بعض الآيات القرآنية، فعن مجاهد قال: قالت أم سلمة: يا رسول الله تغزو الرجال ولا نغزو، وإنما لنا نصف الميراث. فنزلت الآية «ولا تتمنوا ما فضل الله به بعضكم على بعض، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن»[٥]، وعن عمرو بن دينار قالت أم سلمة يا رسول الله لا نسمع الله ذكر النساء في الهجرة، فأنزل الله عز وجل: «فاستجاب لهم ربهم أني لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى»[٦]. وإن ذلك ليدل على رجحان عقل المرأة، وعلى إمكانية مشاركتها في صناعة القرار وتسيير شؤون الدولة.

وفي وقتنا الحاضر، ورغم أنه لا يوجد ما يعارض مشاركة المرأة بالترشح أو الانتخاب في النصوص الدينية بشكل صريح، فإن الترويج للأحاديث السابقة وتجييش مشاعر الدونية حول المرأة في الوجدان العربي لعب دوراً أساسياً في عدم تمكن المرأة من ممارسة حقوقها أو الحصول عليها.

وحتى في الدول التي تسمح بمشاركة المرأة في الحياة السياسية، نجد أن هناك عدم تقبل من طرف المرأة والرجل على السواء، لتقلد المرأة منصباً سياسياً أو قيادياً، وهذا ما يفسر غيابها عن الزعامات الحزبية والمناصب الحكومية، بحيث إنها تستغل كصوت انتخابي أو تلمع بها صورة الحزب السياسي أو مؤسسات المجتمع المدني.

تبين استطلاعات الرأي أن عدم القناعة بتولي المرأة لمنصب سياسي مهم، وخاصة عندما يكون منصب قرار، هو أمر مشترك بين الرجل والمرأة على السواء

وتبين استطلاعات الرأي أن عدم القناعة بتولي المرأة لمنصب سياسي مهم، وخاصة عندما يكون منصب قرار، هو أمر مشترك بين الرجل والمرأة على السواء، خاصة أن كليهما تربى على أن المرأة مكانها ودورها داخل البيت، ويمكن مشاورتها ولكن لا يؤخذ برأيها، لأن قراراتها تغلب عليها العاطفة، وهو ما يفسر النسبة المتدنية للمشاركة السياسية للمرأة بالدول العربية.

ويمكن القول إن موضوع المرأة بالذات، سواء في الفكر العربي أو في الفكر الإنساني على وجه العموم، يوضح بصورة جلية قدرة الأفكار على بناء الجدران السميكة التي يصعب زحزحتها، بحكم المصالح التاريخية المتناقضة التي يطرحها موضوع مشاركة النساء في الحياة العامة، فقد تحول تقسيم العمل الاجتماعي الذي تم تركيبه في التاريخ، إلى نظام غير قابل للتغيير، لقد أصبح بنية طبيعية راسخة، كما تحول بلغة التقليد إلى فطرة غير قابلة للتغيير[٧].

وهو ما يعني أنه يجب العمل أكثر على تجاوز الصورة النمطية للمرأة، والتي تمكنت من صد أي اختراق جدي لها، وهذا ليس بالأمر الهين، لأنه يتطلب هدم بنية معقدة من الأفكار والمبادئ والعادات والأعراف، وهو ما من شأنه أن يخل

٥- النساء/ ٣٢

٦- آل عمران / ١٩٥

٧- كمال عبد اللطيف، المرأة في الفكر العربي المعاصر: نحو توسيع قيم التحرر، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا الطبعة الأولى ٢٠١٠، ص. ٢١



بموازين القوى داخل المجتمع بشكل يتمكن معه من إعادة بناء أطروحات ومفاهيم جديدة تتماشى والمتغيرات الاجتماعية والتطور التاريخي للمجتمعات الإنسانية.

المرأة والمواطنة: أية حقوق؟

لقد وصلت المجتمعات إلى مرحلة من التقدم والمدنية، صار الفرد بمقتضاها مواطناً له حقوق وواجبات مدنية وسياسية واجتماعية، بغض النظر عن الجنس أو اللون أو العرق، وطالبت النساء لقرنين كاملين بوجوب أن تصبح خصائصهن ومطالبهن النوعية جزءاً من المواطنة؛ أي بأن يصبحن نساء مواطنات، ولم يكن هذا المطلب مقبولاً، ولم يلب خلال هذين القرنين، وكانت هذه الخصائص تحديداً هي ما يضع النساء في علاقة تناقض مع المواطنة، أو في أفضل الأحوال في علاقة مفارقة معها...[٨].

وتعد المرأة شريكة الرجل في المجتمع، بل تشكل النسبة الأكبر من الساكنة في أغلب المجتمعات العربية. وإذا كانت الدول الغربية قد نجحت إلى حد كبير في تصحيح هذه العلاقة منذ بدايات انفتاح هذه الدول على عصر الأنوار والثورة الصناعية وبدايات بناء الدولة المدنية الحديثة، فإن المجتمعات العربية لم تتمكن من تجاوزها، وخاصة عندما يتعلق الأمر بالمشاركة السياسية التي تعد أحد أوجه

٨- ريان قوت، ترجمة أيمن بكر، وسمر الشيشكلي، «النسوية والمواطنة» المجلس الأعلى للثقافة، الطبعة الأولى ٢٠٠٤، ص. ٤٠

المشاركة العامة، في ظل وجود موروث ثقافي ذكوري وديني يعتبر المجال السياسي حكراً على الرجال. هذا الموروث الذي يجعل المرأة توجد في درجة أدنى من الرجل، وخاصة أنه يجعلها في ملكية الرجل الذي له الحق في التحكم في كل أمور حياتها المادية والمعنوية. بالإضافة إلى أسباب ذاتية مرتبطة بالمرأة نفسها وبعدم دعمها لنفسها ولغيرها من النساء، حيث تبدو فئة النساء وكأنهن مواطنات من الدرجة الثانية.

وما يلاحظ في الدول العربية، أن التعامل مع حقوق المرأة وخاصة في المجال السياسي، يتفاوت من دولة لأخرى بالنظر لحساسية تناول موضوع المرأة داخل هذه المجتمعات، وهو ما انعكس على القوانين أيضاً داخل هذه المجتمعات، ولذلك نجد أن هناك من الدول من يمنع المشاركة السياسية للمرأة بشكل مطلق، وهناك من يسمح بها بشكل بسيط جداً وعلى رأسها بعض الدول الخليجية، ودول أشارت بوضوح في قوانينها ودساتيرها على الاعتراف بأحقية المرأة بالمشاركة السياسية وضمانها كتونس والمغرب ولبنان ومصر....

وبالنظر إلى واقع الممارسة السياسية للمرأة، نجد أن مشاركتها، حتى في الدول التي نصت على وجود حقوق نسائية مساوية لحقوق الرجل في دساتيرها وقوانينها، تبقى ضعيفة للأسباب التي ذكرناها آنفاً، ولذلك تم اللجوء إلى العديد من المقتضيات التي من شأنها أن تعزز المشاركة السياسية للمرأة، ومن بينها نظام الحصص، أو ما يعرف بـ «الكوطا»، والذي يمنح النساء نسبة محددة من المناصب داخل البرلمان أو المجالس النيابية أو الأحزاب السياسية...، ومع أن مثل هذه الإجراءات تتناقض ومساواة المواطنين أمام الترشح والانتخاب وولوج المناصب داخل الدولة، إلا أن هذا يمكن إدراجه في إطار التمييز الإيجابي تجاه النساء، كما أن هذا أيضاً دفع بمؤسسات المجتمع المدني، وعلى رأسها الأحزاب السياسية إلى تدريب وتأطير وتأهيل لنساء قادرات على تمثيل الحزب أو المؤسسة السياسية أفضل تمثيل. ومن جهة أخرى، فإن الدول التي تمكنت من إسناد مناصب مهمة داخل الدولة إلى نساء ساعدت المجتمع على تغيير نظرته النمطية عن أن المرأة غير قادرة على إدارة قطاعات مهمة وتدبيرها، وخصوصاً في ظل وجود نماذج نسائية ناجحة.

> بعد الحراك الذي شهدته مختلف الدول العربية، وجدت المرأة نفسها تعيش على إيقاع هاجس تحصين المكتسبات التي حققتها في بعض الدول العربية كتونس ومصر والمغرب والبحرين

هناك عوامل عديدة تاريخية واجتماعية وثقافية عملت بشكل مباشر أو غير مباشر على طرح قضية المرأة بقوة داخل المجتمعات العربية، ولم تعد مجرد قضية نظرية يفتح حولها النقاش المحدود ويختم بإصدار التوصيات، بل إنها استطاعت في بعض الدول أن تقفز إلى حقيقة ملموسة وتتحول إلى تغييرات جذرية وقوانين مفعلة لصالح المرأة.

وتبقى ضرورة تمكين المرأة أمراً ملحاً وضرورياً ليس فقط على مستوى المشاركة السياسية فقط، ولكن في كل المجالات داخل المجتمع، وأن تتحول إلى قوة مؤثرة وفاعلة تقود التغيير داخل المجتمع وتساعد في تنميته وتقدمه، ومن أجل الوصول إلى الديمقراطية الحقة التي يتساوى فيها الأفراد على أساس المواطنة وليس على أساس الجنس أو العرق أو الدين.

وتجدر الإشارة إلى أن المرأة العربية، وبعد الحراك الذي شهدته مختلف الدول العربية، وجدت نفسها تعيش على إيقاع هاجس تحصين المكتسبات التي حققتها في بعض الدول العربية كتونس ومصر والمغرب والبحرين... في ظل وجود أصوات محافظة طالبت بعودة المرأة إلى مجالها الخاص؛ أي البيت وترك كل الأمور الخارجية للرجل، وهو ما يعني أن المرأة مطالبة أكثر بمزيد من العمل، كما أن الحكومة والمجتمع مطالبان بمزيد من الإنصاف والمساواة بين الجنسين وإدماج مقاربة النوع الاجتماعي في السياسات والبرامج التنموية وكل ما له علاقة بنهضة المجتمع. وفي الأخير يمكن التأكيد على أن مشاركة المرأة تبقى أمراً ضرورياً وملحاً يفرضه الواقع، ويفرضه انخراط الدول العربية في مسلسل الديمقراطية والحداثة.

الباحثة التونسية آمال قرامي لمجلة «ذوات»:

الممارسات الإقصائية ضد المرأة العربية زادتها إصراراً على المقاومة

حاورها: عيسى جابلي

أشارت الباحثة التونسية آمال قرامي إلى اختلاف واقع المشاركة السياسية للمرأة العربية باختلاف معطيات حافة، كالوعي بالذات والمواطنية ودرجة الثقافة والمناخ والسياقات ووجود الحركات النسوية، وهي معطيات « تحفز النساء على تحرير ذواتهن من أسر التقاليد والأعراف» على حد تعبيرها.
وبيّنت أن المرأة العربية قد أفادت من مناخ التحرر بنسب متفاوتة حسب الفئات العمرية والجغرافيا، وزحزحت الاعتقاد السائد بأن فئة واسعة من النساء ما عادت تعتقد أن «منصب الرئاسة من اللامفكّر فيه».

وأكدت الدكتورة قرامي، في حوار خصت به مجلة «ذوات»، أنها لا ترى «أنّ الدين يمثّل عائقاً أمام دخول النساء معترك العمل السياسي، بل هو فهم النصوص الدينية أو بمعنى أوضح الفعل التأويلي البشري الذي سيّج النصوص، وجعلها تسير في اتجاه احتكار الرجال النشاط السياسي»، مفرّقة بذلك بين مستويين في المجال الديني: مستوى النص ومستوى الممارسة.

وأما عن موقف المجتمع بتقاليده وأعرافه، فرأت قرامي أن الموقف الاجتماعي ظل متراوحاً بين الرفض والقبول. وذكّرت في هذا الشأن بمواقف عدد من العلماء من شجرة الدر أو من بعض أمهات الخلفاء أو زوجات السلاطين وغيرهن ممن استطعن التأثير في الحياة السياسية. وذلك ما يتقابل مع بعض مواقف الاستياء من تولي مجموعة من النساء الحكم. أما بالنسبة إلى اليوم، فترى الدكتورة قرامي بوادر انفراج، لأن بعض النساء حصدن الاعتراف ونلن ثقة الناس، وهو ما يثبت «زحزحة على مستوى التمثلات الاجتماعية والأحكام المسبقة» على حد تعبيرها.

وأكدت أن تفاوت نسب مشاركة المرأة العربية في الحقل السياسي بين بلدان العالم العربي مرده إلى عوامل كثيرة، منها رغبة المرأة نفسها في المشاركة؛ ومدى استعدادها لتحمل تبعات النشاط النسائي؛ وقدرة المرأة على تحدي العادات والتقاليد؛ وتدخل العائلة والقبيلة أحيانا؛ ومناهج التعليم.. إلخ.

وقالت إن المرأة تتحول أحيانا إلى «عدو» لذاتها، لأنها تستبطن معايير المجتمع الذكوري، فتتحول إلى معادية لحقوق الإنسان للنساء استسلاما لإرادة حزب أو أوامر سياسيين، فتصير أداة بأيدي صناع القرار.

وأوضحت قرامي أن أداء التونسيات في المجال السياسي متفاوت حسب الوعي السياسي، وتراكم التجارب مشيدة في ذلك بأداء الناشطة السياسية مي الجريبي. وثمنت نظام التناصف أو التمييز الإيجابي الذي ترى أنه سيفتح المجال أمام النساء في البلديات والمؤسسات، حتى «يصنعن تاريخهن ويواصلن مسيرة النضال».

والدكتورة آمال قرامي أستاذة التعليم العالي بقسم العربية (بروفسور)، كلية الآداب والفنون والإنسانيات، جامعة منّوبة، الجمهورية التونسية، متحصّلة على شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة بأطروحة حول الدراسات الإسلامية تحت عنوان «قضيّة الردّة في الفكر الإسلامي: قديماً وحديثا»، تونس، ١٩٩٣؛ وشهادة دكتوراه الدولة بأطروحة في مجال الدراسات الجندرية عنوانها «ظاهرة الاختلاف في الحضارة العربية الإسلامية: الأسباب والدلالات» تونس، ٢٠٠٤. تدرّس الحضارة العربية الإسلامية وقضايا النوع الاجتماعي/الجندر، تاريخ النساء، والإسلاميات، الأديان المقارنة. مسؤولة عن مشروع تحليل الخطاب في الإعلام الجديد ضمن فريق بحث تحليل الخطاب الديني، وهي إلى ذلك أستاذة زائرة في عدة جامعات غربية وعربية. لها مساهمات متعددة في ندوات عالمية وموائد مستديرة في الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا والبلدان العربية تخصّ الفكر العربي والحوار بين الحضارات والأديان المقارنة والدراسات النسائية ودراسات الجندر والدراسات الثقافية ودراسات الإعلام وغيرها.

من أعمالها المنشورة: «قضية الردّة في الفكر الإسلامي» (ط١: ١٩٩٦؛ ط٢: ٢٠١٠)؛ و«حريّة المعتقد في الإسلام» (١٩٩٧)؛ و«الإسلام الآسيوي» (٢٠٠٦)؛ و«الاختلاف في الثقافة العربية الإسلامية: دراسة جندرية» (٢٠٠٧)؛ ولها عشرات المقالات المنشورة بدوريات علمية محكمة.

*** كيف تقيمين المشاركة السياسية للمرأة العربية اليوم خصوصاً بعد ما بات يعرف بـ»الربيع العربي»؟**

تختلف المشاركة السياسية للنساء باختلاف مستوى الوعي بالذات، والمواطنية، ودرجة الثقافة، والمناخ العام المتاح، والسياقات التي تشجع المرأة على ممارسة حقوقها السياسية، أو التي تحول دون انخراطها في العمل السياسي، هذا دون أن ننسى بطبيعة الحال وجود الحركات النسائية والنسوية التي تمثّل الأرضية الملائمة لتنمية قدرات النساء في كافة المجالات. إنّ كلّ هذه العوامل تحفز النساء على تحرير ذواتهن من أسر التقاليد والأعراف، والتمثلات التي تكبّلهن، وتحجب اهتمامهن بكلّ ما يجري من حولهن. ولا يمكن بأي حال، مقارنة ما يجري في البلدان المغاربية، من تطوّر تمثّل في ارتفاع نسبة المشاركة السياسية للنساء بما يحدث في أغلب بلدان الخليج من انتكاسات، أو إكراهات، أو ضغوط اجتماعية، تفضي إلى إقصاء النساء من المجال السياسي، أو الحدّ من نشاطهن السياسي أو فرض قيود مجحفة على تحركاتهن. وإذا تأملنا في ما ترتب عن التحولات الأخيرة التي شهدتها عدد من البلدان العربية، تأكّد لدينا أنّ إفادة النساء من مناخ التحرّر، واكتساب مزيد من الحقوق متفاوتة من طبقة إلى أخرى، ومن فئة عمرية إلى أخرى، ومن فضاء جغرافي إلى آخر. فمشاركة الشابات على سبيل المثال تبقى محدودة جدّا في تونس كما أنّ تمثيلية النساء الريفيات تظلّ دون المستوى المأمول. وبالنظر في إقدام عدد من النسوة في تونس ومصر على الترشح للانتخابات الرئاسية، تبيّن أنّ الزحزحة قد حدثت إذ ما عادت فئة من النساء تعتبر منصب الرئاسة من اللا مفكّر فيه، وهو حكر على الرجال، وإنّما تجلّت إرهاصات وعي جديد يفرض على المجتمع إعادة النظر في مجموعة من ‹المسلّمات› السائدة، والتي كانت تستبعد النساء عن إدارة الشأن السياسي. وما من شكّ في أنّ نضال النساء التونسيات منذ الاستقلال جعلهن يقاومن كلّ محاولات التهميش بالفضح والاحتجاج والانتقاد الشديد للحكومات ووسائل الإعلام التي حجبتهن لاعتبارات متعددة لعلّ أهمّها المحافظة على امتيازات الرجال، وقناعة راسخة لدى بعضهم بأنّ كفاءات النساء شبه معدومة. وعموماً يمكن القول

> تختلف المشاركة السياسية للنساء باختلاف مستوى الوعي بالذات، والمواطنية، ودرجة الثقافة، والمناخ العام المتاح

إنّ إقبال عدد من النساء على خوض غمار العمل السياسي بعد طول عزوف، في مجتمعات محافظة كليبيا واليمن، والبحرين... يعدّ في حدّ ذاته، مؤشراً على تغيير في البنية الذهنية.

*** من العوائق التقليدية التي تمثل عقبة أمام المرأة لولوج الحياة السياسية والمشاركة فيها: الدين. هل ترين أنه ما زال يشكل عائقاً حقيقياً أمامها أم إنها تجاوزته؟**

لا أرى أنّ الدين يمثّل عائقاً أمام دخول النساء معترك العمل السياسي، بل هو فهم النصوص الدينية أو بمعنى أوضح الفعل التأويلي البشري الذي سيّج النصوص، وجعلها تسير في اتجاه احتكار الرجال النشاط السياسي، وإبداء الرأي في الشأن السياسي في مقابل تبنّي سياسة الحظر، والإقصاء، والاستبعاد لكلّ من تخوّل لها نفسها احتلال موقع سياسي. فإن عدنا إلى أدبيات قراءة واقعة حرب الجمل، وتمثّل دور عائشة ‹أمّ المؤمنين› في نصوص التراث، أدركنا مخاوف الرجال من هذا الدور الذي لعبته امرأة اعتلت المنبر وخطبت خطبة سياسية، وكانت من صناع الرأي تقرّر وتقود، وتقوم بالتعبئة، وتمتلك سلطة الكلمة والفعل... ومعنى هذا أنّ المجتمع يتخذ آليات متعددة لمحاصرة كلّ مبادرة تتخذها النساء من أجل تغيير وضعهن، وفرض مشاركتهن في الشأن العام مبرّراً ذلك بحجج تقرن المرأة بالمدنس، والعاطفة، والفتنة، ونقصان العقل، والانفعالية، وغيرها. إنّ المسألة في تقديري، اجتماعية بالأساس، ولكنّها تقدّم في لبوس ديني حتى تتخذ صفة القداسة، ولا يتم التشكيك فيها أو معارضتها. ولكن مع تطوّر المعارف، وتمدرس النساء، والتغيير الحاصل على مستوى نمط العيش، والانخراط في العولمة، والتثاقف، ودخول فئة من النساء مجال المعرفة الدينية تهاوت مثل هذه الحجج، وبان الانحياز الذكوري، وكشف النقاب عن الآليات التي يعتمدها المجتمع الذكوري في سبيل احتكار المجال السياسي، أي السلطة، والحفاظ على الامتيازات الذكورية، والزعامة الرجولية.

*** بدوره يمثل المجتمع بتقاليده وأعرافه عقبة أخرى في نظر كثيرين، هل ترين أن نظرة المجتمع**



تحولت في نظرتها إلى المرأة السياسية؟

على الرغم من وعينا بأن تاريخ علاقة النساء بالسياسة في الثقافة العربية لم يجمع إلى حدّ الآن، ولم يحلّل بطريقة معمّقة تعتمد مقاربات جديدة كمقاربة الجندر والسياسية، وأنثربولوجيا النساء، وتاريخ النساء... فإنّنا نتبيّن أنّ الموقف الاجتماعي من حضور النساء في المجال السياسي ينوس بين القبول والرفض. يكفي أن يمحّص الباحث/ة في التاريخ، حتى يتبيّن تقدير عدد من العلماء لشجرة الدرّ أو بعض أمهات الخلفاء أو زوجات السلاطين أو المحظيات ممن استطعن التأثير في الحياة السياسية، وتحقيق إنجازات تعود بالفائدة على المجتمع. ولكنّه يجد في الآن نفسه، استياء البعض من تولّي مجموعة من النساء الحكم، إن كان ذلك فعلياً أو من «خلف الستارة»، ويصل هذا الرفض إلى حدّ تدبير المؤامرات، والدسائس. أمّا اليوم، فإنّنا نجد بوادر انفراج، إذ انتزعت بعض النساء اللواتي تقلّدن مناصب في البرلمان أو الحكومة أو المجالس أو شاركن في الحملات الانتخابية، وفي منابر الحوار السياسي، أو كتبن في الشأن السياسي اعتراف الجماعة، ونِلْنَ ثقة الناس، وهو ما يثبت زحزحة على مستوى التمثلات الاجتماعية، والأحكام المسبقة التي كانت تحول دون دخول النساء مجال العمل السياسي في عدد من البلدان. فالنساء اللواتي تميّزن على مستوى الجرأة والشجاعة، والقدرة على النقد والإقناع، وابتكار الحلول، واتخاذ المبادرات أثبتن أنّ الممارسات التمييزية التي تمنع النساء من حقوقهن السياسية، وغيرها ما عادت قادرة على الصمود إذ باتت أغلب النساء مؤمنات بأن لا مجال للحديث عن دمقرطة الشعوب، والنهوض بها طالما أنّ النساء مغيّبات عن مواقع صنع القرار. فضلاً عن تسلّل بعض النظريات الغربيّة إلى العالم العربي، وهي نظريات تقرن المرأة بالسلم، وتعتبر أنّ أنسنة العالم تفرض مشاركة أكبر للنساء في العمل السياسي، فهن القادرات على فضّ النزاعات، وبناء السلام. وقد

> لا أرى أنّ الدين يمثّل عائقاً أمام دخول النساء معترك العمل السياسي، بل هو فهم النصوص الدينية، أو بمعنى أوضح الفعل التأويلي البشري الذي سيّج النصوص



لمسنا صدى هذه الأفكار في خطاب البعض، وفي اعتراف عدد من الرجال مثلاً في تونس بأنّ إنقاذ البلاد لن يتم إلاّ على أيادي النساء، وفي تكرار عبارات «نساء بلادي نساء ونصف»، ممّا يؤكّد تغيراً في النظرة إلى المرأة الناشطة في المجال السياسيّ، والفاعلة في موقع صنع القرار، وهو تغيير لا يشمل جميع الفئات، ويسير ببطء، ولكنّه لا محالة إيجابي.

باتت أغلب النساء مؤمنات بأن لا مجال للحديث عن دمقرطة الشعوب، والنهوض بها طالما أنّ النساء مغيّبات عن مواقع صنع القرار

*** عند تأملنا واقع مشاركة المرأة العربية سياسياً، نلاحظ تفاوتاً عجيباً بين نسب هذه المشاركة بين الدول العربية. ما تشخيصك لأسباب هذا التفاوت؟**

يعود التفاوت إلى عدّة عوامل منها: رغبة المرأة في المشاركة من عدمها، ومدى استعدادها لتحمّل تبعات النشاط النسائي الذي قد يعرّض بعضهن لحملات تشويه السمعة، والابتزاز، والمواجهات، وحتى التهديد بالقتل، ثمّ مدى قدرة المرأة على تحدّي العادات والتقاليد والوقوف بوجه محاولات الاستبعاد، والإقصاء، والتحقير، والتصميت، يضاف إلى ذلك الإكراهات المفروضة على النساء في بلدان، مثل المملكة العربية السعودية، والعراق، واليمن وغيرها، والتي تجعل نضال المرأة من أجل نحت الكيان، وفرض المواطنية الكاملة مساراً شاقاً وطويلاً. هذا دون أن ننسى تدخّل العائلة وأحياناً القبيلة في حيوات النساء، ومن ثمّة فإنّهن لا يملكن حريّة فرض الإرادة، ولا حقّ الاختيار. ولا يمكن التغاضي عن مناهج التعليم التي لا تعمل في الغالب، على تشجيع النساء على ممارسة الأنشطة السياسية، ولا تفرض مناولاً تربوياً يكرّس قيم المواطنة، وثقافة حقوق الإنسان، ولا تجعل تجارب النساء مرئية. ويمكن القول إنّ الصراع حول السلطة يشتد في السنوات الأخيرة، باعتبار ارتفاع عدد النساء اللواتي كسرن حاجز الصمت، وانتقدن كلّ الممارسات التي تهدف إلى الحدّ من فاعليتهن، وطالبن بتغيير حقيقي وجادّ، ونظمن صفوفهن من خلال تأسيس الجمعيات، واعتماد آلية المناصرة، وتوظيف الميديا الجديدة للتوعية والفضح، والتعبئة.... أمّا إذا أردنا تغيير هذا الواقع الذي يميّز بين الجنسين، ويجعل مواطنية النساء في درجة أقلّ، ويعيق تطوّر المجتمع فإنّه يتعيّن علينا أن نفعّل كلّ الآليات التي يملكها المجتمع المدني القوي، فهو الذي يستطيع أن يعمل على تمكين النساء، وتوفير الفرص التي تسمح لهن بالتدرّب على العمل السياسي. ولا يمكن التغاضي عن دور وسائل الإعلام في تغيير الصور النمطية، والتمثلات الاجتماعية التي تحاصر المرأة. فالتجربة أثبتت أنّ تغطية حملات ترشح النساء في الانتخابات لم تكن منصفة، إذ لم تسمح فضائيات عديدة للنساء بالمشاركة في منابر الحوار، ولم تؤخذ مبادراتهن بعين الاعتبار، ولم يعاملن معاملة توحي بقبول بروز النساء في المجال السياسي، وهذا يقيم الدليل على أنّ من الإعلاميين من يخلط بين موقفه الشخصي والضوابط المهنية.

*** كثيرا ما تتحدث عن معوقات موضوعية عدة تقف حواجز أمام المرأة التي تحاول فرض نفسها في الساحة السياسية، ولكن ألا ترين أن المرأة بدورها كثيراً ما تتحول إلى «عدو» لذاتها؟ وما أسباب ذلك في رأيك؟**

أحياناً تستبطن المرأة معايير المجتمع الذكوري، فتتحوّل إلى معادية لحقوق الإنسان للنساء، غير مقتنعة بفرض ذاتها، مستسلمة لإرادة الحزب أو أوامر السياسيين، وهي لا ترى غضاضة في أن تتحوّل إلى أداة بيد صنّاع القرار أو «واجهة» أو وسيلة تزويق تخدم صورة النظام. وهذا نتبيّنه في الأسباب التي دفعت بعضهن إلى المجال السياسي، إذ تثبت بعض الشهادات أنّ الرجل هو الذي أجبر زوجته أو ابنته أو قريبته على الانضمام إلى الحزب أو الترشح، ومعنى هذا أنّ الإرادة مستلبة منذ البدء، فلا غرابة أن يكون الأداء مرتهناً، وضعيفاً. وفي حالات أخرى، نرى أنّ من النساء من تعتبر أنّ المجال السياسي يفرض عليها أن تحاكي الرجال، فتتبنّى ممارسات شائعة لدى هؤلاء، فتزيح غيرها من النساء، وتحاربها، وتفرض عليها الولاء والطاعة للأوامر الحزبية وغيرها. وعلاوة على ذلك، تؤكّد بعض الدراسات أنّ عدداً من الأحزاب تكرّس ممارسات لا تشجع النساء على المنافسة الشريفة، بل تصوّر لهنّ الأمر على أنّه صراع من أجل

البقاء، ويقتضي إزاحة الخصم بأيّة طريقة.

*** في تونس نجد مشاركة المرأة في الحياة السياسية أوسع من حيث العدد مقارنة ببلدان عربية أخرى، غير أن دارسين يقولون إن حضورها بقي في الغالب الأعم صورياً شكلياً باهتاً، وظلت المرأة أداة ووسيلة لتزيين البرلمانات باستثناء بعض الأسماء القليلة. ما رأيك في هذه الأطروحة؟**

أداء التونسيات متفاوت حسب الوعي السياسي، وتراكم التجارب، والمعرفة، وقدرة البعض على الإفادة من تجارب الأخريات في أوروبا أو أمريكا أو جنوب إفريقيا... فضلاً عن التركيبة الشخصية التي تمكّن الواحدة من فرض ذاتها في هذا المجال الذكوري بامتياز. فمسار ميّ الجريبي يختلف عن مسار نساء النهضة، والكاريزما التي تمتعت بها لا تتوفّر لدى أخريات. كما أنّ اكتساب مهارة نظم الخطاب السياسي، والاحتجاج، والحضور الركحي... يخوّل للبعض اكتساب ‹الشرعيّة›، وانتزاع الإعجاب والاعتراف (محرزية العبيدي) في حين تظلّ أخريات (سنية بن تومية) محلّ التندّر، بل السخرية، أو في دائرة النسيان؛ لأنّهن بقين صامتات، ينتفعن بجراية ولا يبذلن جهداً في سبيل إسماع أصواتهن، وعرض مقترحاتهن. ولا يمكن أن ننكر أنّ التجربة النسائية قصيرة قياسا بتجربة الرجال، ومع ذلك فإنّهنّ يتعلّمن، ويكتسبن مهارات، ويحضرن دورات تدريبية، وسيدركن على مرّ السنوات، أهميّة تطوير المعرفة السياسية، وبناء القدرات، وتحقيق الاستقلالية. ولعلّي لا أبالغ حين أعتبر أنّ نظام التناصف أو التميز الإيجابي سيفتح المجال أمام النساء في البلديات، وفي المؤسسات، وفي غيرها من الفضاءات حتى يصنعن تاريخهن، ويواصلن مسيرة النضال: ستتعثر مسيرة البعض، وستفشل مجموعة، وسيكون أداء البعض دون المستوى المطلوب، ولكن المهمّ هو أن تتحقّق الألفة بين المرأة وعالم السياسة، وأن تتمكّن من تحقيق مواطنيتها، مثلها مثل الرجل الذي هو بصدد التدرّب على فنّ إدارة الشأن السياسي، ولم يكن معصوماً من ارتكاب الأخطاء السياسية. ولعلّ ما يسترعي الانتباه أنّ الرجل خضع بدوره لاختبارات خلال هذه السنوات، فاكتشفنا مدى إيمان البعض بضرورة مشاركة النساء في السياسية، في حين افتضح أمر بعض من كانوا يزعمون أنّهم يناصرون حقوق النساء، فإذا بهم يخشون «مزاحمة» النسوان في مجال آمنوا أنّه يخدم بناء الرجولة.

> أداء التونسيات متفاوت حسب الوعي السياسي، وتراكم التجارب، والمعرفة، وقدرة البعض على الإفادة من تجارب الأخريات في أوروبا أو أمريكا أو جنوب إفريقيا

*** كيف يمكن للمرأة أن تصبح شريكاً سياسياً يقود الأحزاب والمنظمات، ويصل إلى السلطة كما في بلدان أوروبية وأمريكية لاتينية عديدة؟**

لا بدّ من توفير مناخ ملائم يشجّع المرأة على الإدلاء بدلوها في المجال السياسي، ولا بدّ من تثوير العقليات عن طريق التربية، والتعليم، وتكريس ثقافة المواطنة، وفتح فضاءات ثقافية تسمح بالدخول في نقاش وطنيّ جادّ بين مختلف الفاعلين في المجال السياسي، والحقوقي وغيرهم. فبالإضافة إلى التقاليد والعادات لا بدّ من الإقرار بأنّ المقاومة تأتي من دوائر تدّعي أنّها «حداثية»، والحال أنّها لا تزال تبدي مقاومة للمنافسة السياسية متى كانت صادرة عن النساء. والمسألة في نظري، ذات وشائج بمفهوم القوامة، إذ تقبل فئة من الرجال القوامة المادية للنساء في سياق اقتصاديّ عصيب، ولكنّها تبقى مصرّة على رفض بروز النساء في موطن صنع القرار، لأنّ ذلك من شأنه أن يفضي إلى تغيير في نمط العلاقات بين الجنسين، وفي نسق التمثّلات. إنّنا لا زلنا متمسكّين بمبدأ سيادة الرجل على المرأة، وبنموذج الهيمنة الذكوريّة، إن كان ذلك على مستوى الرجال أو النساء اللواتي يعدن إنتاج نفس التمثلات من خلال التنشئة الاجتماعية، واللغة، ونمط التفكير، والممارسات، والسلوك. ولا يمكن بأيّ حال أن نقارن واقع النساء في العالم العربي بما يحدث في بلدان لها ثقافات مختلفة، ومرّت بسياقات تاريخية واجتماعية وسياسية، جعلت مشاركة النساء في السياسة متميّزة، وبالتالي فإنّ استنساخ النماذج غير ممكن، وإنّما علينا صناعة الأنموذج الذي يتلاءم مع مجتمعنا وتاريخ نضال النساء. إنّ المسيرة النسائية مستمرّة، كما أنّ بروز فئة من الرجال المناصرين لحقوق النساء يبشّر بحدوث تحولات كبرى، إذ ما عاد الرجل يخفي ميله إلى الفكر النسويّ، بل صار يجاهر بانتمائه إلى هذا التيار، وما عاد الرجل يخجل



من الخروج في مظاهرة نسائية تندّد بالتحرش أو الاغتصاب أو التميز، وما عاد الرجل يتحرّج من الإهانات التي يتلقاها حين يعبّر عن رغبته في أن تكون امرأة رئيسة البلاد، وما عاد الرجل يشعر بالخجل حين يعترف بأنّ شجاعة المرأة وحكمتها وجرأتها تفوق شجاعة الرجال... إنّنا نعاين تغيرات في الأنوثة والذكورة، ونلمح ذكوريات جديدة بصدد التشكل، وهذا يعني أنّ تغيير العقليات ممكن، والسياسة هي قبل كلّ شيء فنّ الممكن.

*** هل تتصورين أن يبلغ الوعي الفردي والمجتمعي العربي يوماً درجة القبول بامرأة في منصب رئيس للجمهورية؟ وكيف يمكن أن نبلغ به هذه الدرجة في رأيك؟**

ليس من السهل الترحيب بفكرة تمكين امرأة من رئاسة البلاد، فذاك أمر مرتبط ببنى ذهنية يصعب تغييرها في المرحلة الراهنة، إذ عادة ما يلتبس أمر قيادة البلاد بمنصب الإمامة في الصلاة، وبالقوامة العائلية، وبمفهوم الزعامة، والأهلية، وغيرها من المناصب التي وزعها المجتمع الذكوري توزيعاً رُوعيت فيه امتيازات الرجال، فجعل السلطة تبدو في الظاهر بيد هؤلاء: سلطة المعرفة وسلطة تدبير الشأن السياسي. وهذا المنصب يرتبط بالهيبة، وهي صفة عادة ما يقرنها المجتمع الذكوري بالرجل، فهو أحقّ بها من المرأة، فهو الجدير بالتعظيم والإكبار، وهو الذي يفرض على الآخرين الطاعة، والإذعان، وهو ما يثير مخاوف لدى الرجال، ويجعلهم يقاومون فكرة ترشيح امرأة للرئاسة للحمولة التي يشحن بها المنصب. ولكن، وبالرغم من هذه الخلفيات والعوائق، فإنني أرى أنّه آن الأوان للتفاعل مع هذه المبادرات النسائية الهادفة إلى تحقيق تكافؤ الفرص، وتشجيعها. فهي حركات رمزية تهدف إلى إرباك نظام المسلمات ومنظومة القيم، والتمثلات وعلى مرّ السنوات سيتقبّل عدد من الناس ترشح النساء لمنصب الرئاسة. بالتأكيد هناك مؤشرات تدلّ على تغيير في نظرة المجتمع إلى المرأة، لاسيما بعد الاختبارات التي مرّت بها في الثورة، كما أنّ التغيير

> ليس من السهل الترحيب بفكرة تمكين امرأة من رئاسة البلاد، فذاك أمر مرتبط ببنى ذهنية يصعب تغييرها في المرحلة الراهنة



واضح في نظرة المرأة إلى ذاتها، وفي طريقة بناء هويتها في الفضاء الداخلي، وكذلك في الفضاء الخارجي، وفي نمط العلاقات التي تربطها بالآخرين. ثمّ إن التجارب التي مرّت بها النساء أثناء الثورات من قتل، واغتصاب، وتعذيب، وتشويه للسمعة، ومن تهديد... إلخ، تثبت بما لا يدع مجالا للشكّ، أنّنا نعاين تشكّل هويات جندرية جديدة، وبروز طموحات مختلفة، ووعي نسائي نوعيّ، ومعنى هذا أنّ التغيير آت بالرغم من ميكانزمات المجتمع البطريكي التي تفعّل من جديد من خلال إنتاج الفتاوى المهينة للنساء، والخطاب الذي يكرس دونية المرأة، واللجوء إلى العنف اللفظي والمادي والرمزي، والتحايل على القوانين، وطمس التجارب الإيجابية والتعتيم على الشخصيات التي بإمكانها أن تؤثر في الجماهير، وأن تتحول إلى قدوة. ولكن أعتقد أنّ ما عايناه من ممارسات إقصائية، ورغبة في تحقير النساء، ونزعة معبّرة عن كرههنّ... إلخ، قد زادت النساء إصراراً على مقاومة مظاهر التوحّش، والدونية، والتمييز... يكفي أن نتذكّر في هذا الصدد، جرأة الفتيات المصريات اللواتي وقفن بوجه المؤسسة العسكرية، وطالبن بمحاسبة الذين أقدموا على إجراء فحوص العذرية، ولم يكترثن بقيم، ومفاهيم كالعار، والشرف، والعيب... وواجهن المجتمع المحافظ الذي لا يقبل بأن تفضح النساء الرجال... ولا يجب أن تغيب عن أذهاننا صور الليبيات اللواتي تحدين التهديدات، وهتفن عالياً، فكان مصيرهن القتل أو النفي أو الاغتصاب. إنّ الأمثلة عديدة، وتنتظر منا الجمع والتوثيق والتحليل علّنا نساهم في بناء معرفة تكشف النقاب عن التحولات الطارئة على ذوات النساء وحياواتهن، ووعيهن، وآلامهنّ، وأحلامهن والأسباب التي جعلتهن أكثر إصراراً على تغيير الواقع. أليست قيم الكرامة والعدل والحرية والمساواة هي التي دفعت النساء إلى مواجهة الأجهزة الأمنية الممثلة لأنظمة قمعية؟ فلا خوف بعد اليوم، ولا خوف على النساء بعد الثورات فقد أثبتنّ إصراراً على كسب معركة الحياة، وتعلّقاً بكافة المجالات التي تساهم في إثبات الذات، وبناء الوطن، ومن حقّهن أن يخدمن بلادهنّ وأن يضحين بأنفسهن في سبيل أن ينعم كلّ مواطن/ة بالكرامة والمساواة والحريات والعدالة: ذاك هو الرهان الحقيقيّ.

صدر حديثا



سكوت أتـران
الحديث إلى العدو
الدّين و الأخوّة
و صناعة الإرهابيين و تفكيكهم
ترجمة: طاهر لباسي
Jadawel جداول



بيبليوغرافيا توجيهية

الكتب:

- إيمان بيبرس، المشاركة السياسية للمرأة العربية، منشورات جمعية النهوض بالمرأة، القاهرة، د. ت.
- بثينة قريبع، استقراء الوضع الراهن لمشاركة المرأة في الحياة السياسية في الجزائر والمغرب وتونس، منشورات مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث، تونس، ٢٠٠٩
- رفيقة حمود، تعزيز صورة المرأة في المناهج الدراسية العربية، منشورات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس، ٢٠٠٦
- سنيم بن عبد الله، مشاركة المرأة في الحكم المحلي في تونس، منشورات مركز المرأة العربية للتدريب والبحوث، تونس، ٢٠٠٦
- ثمينة نذير ولي تومبيرث، حقوق المرأة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا: المواطنة والعدالة، مؤسسة فريدوم هاوس للنشر، الولايات المتحدة الأمريكية، ٢٠٠٥

المقالات:

- خديجة الروكاني، التمكين السياسي للمرأة في المغرب، المنتدى الديمقراطي الأول للمرأة العربية «التمكين السياسي للنساء خطوة ضرورية نحو الإصلاح السياسي في الوطن العربي»، صنعاء.
- نبيل عبد الحفيظ ماجد، العمل الحزبي ومشاركة المرأة: الحاجة إلى التحديث والتفعيل، ندوة الأحزاب واستنهاض ثقافة المشاركة السياسية للمرأة، صنعاء، ٢٠٠٨
- فالنتين مقدم، الحوكمة ومواطنة المرأة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، ندوة المرأة في الشرق الأوسط وشمال إفريقيا، نظمها مركز البحوث للتنمية الدولية حول حقوق المرأة والمواطنة، القاهرة، من ٩ إلى ١٠ ديسمبر(كانون الأول) ٢٠٠٧
- منير الماوي وآخرون، النساء والديمقراطية، مجلة أوراق ديمقراطية، العراق، العدد الخامس، سبتمبر ٢٠٠٥

مواثيق دولية:

- اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة لسنة ١٩٦٧
- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية لسنة ١٩٦٦
- الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري ١٩٦٥
- اتفاقية الحقوق السياسية للمرأة لسنة ١٩٥٢
- الإعلان العالمي لحقوق الإنسان لسنة ١٩٤٨

الرواية بين الإبداع والمعرفة



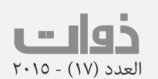
بقلم : جمال حسن

كاتب يمني

هَلْ الرواية مطالبة بتصوير العالم الحقيقي كما هو؟ أي ما مدى قصديتها في تكوين صورة عنه؟ لدى جمهور عريض من القراء تصور شائع، يختزلها إلى مضمون. يمتدح البعض عملا روائيا لاعتبارات تضعه في تابوت اختصاصات أخرى، كونه أرخ أو قدم أنماطاً فكرية. لا يمكن قياس جمالية الرواية عبر إساءة دلالاتها في حيز معرفي، أو بدائل تشكل إحباطاً للفن.

لا يعني أن الرواية منفصلة عن المعرفة، بل على العكس، لكن إخضاعها لمفاهيم يعيق حساسية استجابتها كغاية إبداعية. تتحدد جمالية الرواية عبر التباس اللغة؛ عدم يقينيتها أولاً، ثم لأنها تعوضه بعالم الفن المطلق. هناك تيمتان للرواية؛ نسبية اللغة، وإبداعها المطلق. في رواية «نساء عاشقات» للإنجليزي لورانس، تجيب غدرون بحماسة جذلة: أنا وفني ليست بيننا أية علاقة، أنا في هذا العالم وفني قائم في عالم آخر. من منا بمقدوره وضع رواية في منصة اعتراف، سؤالها: هل قالت الحقيقة؟ وبالتالي التبرئة أو الشنق.

> لم تنج الرواية من خيانة التأويل، أحياناً في شكل قفص أخلاقي تستولي عليه ثنائيات، خير أو شر، محتشم أو متهتك



النفور من الأغراض

افتراء المضمون، يشوه «كل ما هو فني إلى بيان». مجموعة أفكار تقوض مساحات شاسعة تتسع لها مخيلة الرواية. التنقيبات العبثية عن غرض أو مغزى، أشبه بعملية بتر قدم؛ فالنص متعدد القراءات يتم حصره في قراءة مستبدة. سبق للجاحظ قبل ما يزيد عن ألفية بالتقليل من المعاني حين أشار إلى أنها مطروحة على قارعة الطريق.

لم تنج الرواية من خيانة التأويل، أحياناً في شكل قفص أخلاقي تستولي عليه ثنائيات، خير أو شر، محتشم أو متهتك. لذلك تُطالب الرواية دائماً بمعاني، وأحياناً بأفكار إصلاحية بما يخدم الإنسان. وعليه يتعين أن يكون للإبداع فعالية ما، تشبه الآلة في حركة الأفعال. بالتأكيد ليس ما قصده الشاعر ازرا باوند، حول ما يجب أن تكون عليه فعالية اللغة، في الفن لا توجد فضيلة سوى الإبداع بمعناه الجمالي.

يقول أوسكار وايلد، عبر واحدة من شخصياته، في رواية «صورة دوريان جراي»: الفن لا يؤثر في الأفعال، بل يحبطها. وعندما قرأ دون كيخوته، كتب الفروسية، حاكاها كمجنون طليق يثير السخرية. لتأثير الفن طابعاً هامليتياً؛ تلك الفجوة بين المخيلة والفعل. التزمت كثير من الأعمال برسالة استحوذت عليها آلة سياسية أو أيديولوجية، لكنها أسقطت كثيراً من الحسابات الجمالية.

المضمون هو بمثابة اغتصاب الفكر أو الأخلاق للرواية، إذا تصرفنا بمقولة الأمريكية سوزان سونتاج. في الفن لا توجد فضيلة سوى الإبداع. فكما يبدو العالم للرسام سيل من الألوان، يبدو للروائي اقنعة عليه استنطاقها.

اقترح صامويل بيكيت للذين يبحثون عن إجابات لأعماله، أن يتسلحوا بحبات الأسبرين، وقال: «نحن لا نقدم إيضاحات، وأعمالي هي الأصوات الأساسية والدفينة في الإنسان». يمثل بيكيت تطرف ما بعد الحداثي في هدم البنى وتقاليد الحكاية.

الأكثر فناً، الأكثر غير مباشرة

هل الرواية مطالبة بقول الحقيقة، نسخ الواقع كما هو؟ تقول آجلايا للأمير ميشكين بطل رواية «الأبله» لديستوفيسكي: أنت لا تنظر لشيء عدا الحقيقة، لهذا أنت ظالم. تفتح المقولة قراءات عديدة. مع ذلك، أي تفسير يفسد جماليتها. تأتي بعد أكوام من أحكام تبدو حقائق، وفجأة تصعقنا بما تمارسه من هدم. ينساق الأمير ميشكين وراء دوافع الخير. مع ذلك نكتشف أن ذلك لا يكفي لحماية العالم.

يسخر الفيلسوف الألماني نيتشه ممن وضعوا أنفسهم مدافعين عن الحقيقة، وكأنها امرأة ساذجة. وبالطريقة نفسها يتقصى الفن، مقياس آخر يتصل بماوراء الخير والشر، علامة استفهام صغيرة وراء كل ما يبدو راسخاً. تقوم الرواية على هذا الشك الدائم، لاقصديتها في إخضاع العالم إلى مفاهيم.

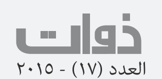
في الأدب، هناك دائماً مناطق غائمة، تعويمات، تشكل مخزناً لا نهائياً لديمومة النص

للفن زاوية رؤية، لا تحتمل بالضرورة الصواب أو الخطأ. «إذا أردت أن أكون الأقل خطأ في الأدب»، حسب الفرنسي رولان بارت، «على أن أكون الأكثر طرفة، أو الأكثر غير مباشرة». كذلك يتخلص الأدب من سجن المضمون. وهو ما أوضحه بارت، أن زمن الكتابة ناقص، فالإنسان «لا يكتب لتجسيم فكرة بقدر ما يسعى عبر ذلك إلى استنفاد مهمة تحمل في ذاتها سعادتها الخاصة».

يرى كاتب فرنسي آخر آلان روب غرييه، أن الكاتب إذا كان «يدرك معنى ما يريد كتابته، أو إذا أمكنه تلخيص ذلك إلى معنى، فليس هناك أهمية لما يكتبه». في الأدب، هناك دائماً مناطق غائمة، تعويمات، تشكل مخزناً لا نهائياً لديمومة النص. ولا يبرر هذا التعويم، أي رمزية، بل ينحسر معه وجود أي هدف.

الرواية والسيكولجيا والمجتمع

كتب نيتشه في «ما وراء الخير والشر» عام ١٨٨٦، يصف الكاتب الفرنسي ستندال، كآخر سيكولوجي



عظيم. لكنه بعد عامين، يعبر عن واحدة من أهم اكتشافاته السعيدة، ديستوفيسكي. إنه «اكتشاف حتى أهم من ستندال». نتساءل حول إذا كانت جمالية الرواية بالنسبة لنيتشه، تحوم فقط حول السيكولوجيا؟

إنه تساؤل متعسف، بنفس الصورة التي يمكننا تبسيط أعمال ديستوفيسكي كمفاهيم سيكولوجية. بالتأكيد الرواية لا تقول مفاهيم، وصفة «سيكولوجي» لا تقلل من ديستوفيسكي كروائي كبير، بل تمجد الحيز المعرفي للرواية. تبرز جمالية رواياته، عبر تضخيم الكاريكاتور الداخلي، تضاربات دقيقة ترسمها شخوصه، في خطوط متداخلة تُنسج عبرها الأفعال. هكذا صارت أعماله ملهمة لكثير من علماء النفس، لكن لا يمكن تأكيدها كمضمون سيكولوجي.

المجهر الهائل الذي يكشف الإنسان كشبكة معقدة ومتضاربة من الدوافع، تلك جماليتها. قبل ديستوفيسكي لم تكن الذات العميقة للإنسان مكبرة بتلك الدقة. في القرن التاسع عشر تم ابتداع الإنسان فكرياً. يقودنا راسكولينكوف بطل الرواية وسط عالم من صراع الأفكار والواقع، عبر الفجوة بين أفكاره وأفعاله. لقد ابتدعت ثقباً للمونولوج، تطور مع رواية «آنا كارنينا» لتولستوي، واتخذ شكلاً منهجياً لدى جيمس جويس في «يوليسيس».

في رواية «الأحمر والأسود» لستندال ١٨٣٠، نعرف كل شيء عن جوليان؛ نزواته، طموحه. ووسط أحداث كبيرة تغرق بها باريس في رواية «التربية العاطفية» لفلوبير ١٨٤٨، لا نجد لبطله وجهة نظر سياسية. بدت كقشور متماهية مع فجوات في شخصية فريدريك. تسير الروايتين ضمن خلفية عصرين مختلفين. لكن هل ما نراه مجتمع حقيقي؟ نرى كاتبين مثّل كل منهما جمالية روائية مختلفة. فعند الأول جمالية السيكولوجيا، بينما الأخرى مثّلت الإيقاع المتفاقم لعبور الزمن.

ما يهمنا في العملين ليس فقط الأفكار، أو المجتمع، بل أيضاً التفاوت في التركيب السردي وبناء الشخصية، بتعبير أكثر دقة، ليس المجتمع والأفكار، الهم الرئيس للرواية. من الناحية السردية تقل الحكاية، عند فلوبير مقارنة بستندال، عبر الاهتمام باليومي.

احتضار الشخصية

يضع ديستوفيسكي في أول فصل من القسم الرابع لرواية الأبله، آراءه الفنية حول شخصيات الرواية: إنها موجودة في الواقع، لكنها محورة بتضخيم بعض جوانبها. يضيف أن تلك المبالغ في تصويرها، ولا صلة لها بالواقع، غير أصيلة. قبل ذلك بما يقارب القرن، كتب الانجليزي هنري فيلدنج مؤكداً أن كل شخصية أنتجها نادراً ما كانت خارج خبرته وملاحظاته، لكنه كان حريصاً على تمويه الأشخاص لدرجة يستحيل معها «إحرازهم بأية درجة من التأكد».

> تكمن أهمية الكتابة اليوم في عدم اكتراثها بكل ما هو مدرسي، بمعنى الانفتاح على كل الأساليب والأشكال الممكنة

بلغت الشخصية كمالها في القرن التاسع عشر. كانت بالنسبة إلى كثيرين منصة استبداد، صنم تعرض لتخريب متواصل. في كتابه «نحو رواية جديدة» أعلن آلان روب غرييه في خمسينيات القرن العشرين عن موت الشخصية. يكتفي كافكا بحرف «ك» لاسم بطله في رواية القصر، يضع فوكنر، متعمداً، نفس الاسم لشخصيتين مختلفتين في نفس العمل، يغير صامويل بيكيت اسم بطله وشكله في رواية واحدة كما يقول. يقيس جرييه تطور الكتابة السردية، من تلك التهشيمات الشكلية.

غير أن الرواية سترفض قيام منصات استبداد جديدة، تُلزمها بقاعدة تمحو الشخصية، أو النظر إليها كمومياء فقط، حسب غرييه. إنها كإبداع لا تحتمل قطيعة حتمية.

تمزيق السرد

فيما كانت الرواية تسير حتماً نحو مركزية السرد، وفق تسلسل ما للأحداث، تهيمن فيها الحكاية، ظهر مسار آخر يلعب على اللاسرد، وتهشيم الحكاية. مثل تلك الألاعيب، تشكل ملاذاً سردياً. خدش مارسيل

بروست منطق التتابع السردي للأحداث، عبر التلاعب في الزمن، أو ما سماه البعض استكشافه للذاكرة.

يقول آلان روب غرييه: إن الحدوثة موجودة في الكتابات الروائية، لكن سلطانها يقل عند بروست مقارنة بفلوبير، وعند فوكنر مقارنة ببروست، وعند بيكيت مقارنة بفوكنر.

غير أن تهشيم السرد، لا يعني حصراً اللاسرد بأقصى معانيه كما هي عند صامويل بيكيت، وآخرين. فالتساؤل الآن: أي نوع من الكتابة تستكشف مقاطع في حياتنا، لم تستكشفه من قبل؟ ذلك لا تجيب عليه قواعد معينة أو نظريات، بل كتابات تفترض حريات ممكنة وجديدة. وبالتالي، فلكل عصر إرادة لغوية خاصة به. كثير من الكتابات فرضت شكلاً مختلفاً لتوالد الأحداث. عند فوكنر، بحسب غرييه، فإن «تطور الموضوعات وتداعياتها العديدة تقلب كل تتابع، إلى درجة تبدو كأنها تردم وتغرق كشخصية الرواية».

تتحدث رواية «رجل عجوز»، لفوكنر، عن سجين شارك مع مجموعة سجناء آخرين، في عملية إنقاذ إثر فيضان في المسيسبي. فجأة يختلط علينا صوت الراوي- الذي يروي عن السجين- وصوت السجين، وهو يروي عن نفسه. وحين يُحكم عليه بمحاولة الهرب، ويعود للسجن، تعود مجدداً الحكاية، وهو في القارب يجدف وسط أجزاء غارقة تفيض فيها المياه: يحكي السجين بصوته، لكن صوت الراوي يعود ويختلط فيه.

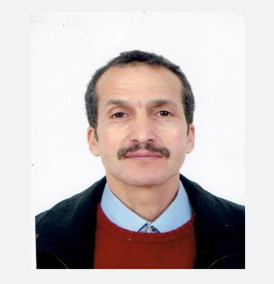
تمارس كتابة صامويل بيكيت ذروة التمرد السردي. في عمله «مالون يموت»، مالون رجل يحتضر، يروي لنفسه حكايات، يتحدث عن نفسه، عن آخرين. وبصورة ما، تختلط علينا الخيوط، لا ندري متى يتحدث عن نفسه أو عن الآخرين. تتداخل صيغة الأنا والهو، لنكتشف أن مالون نفسه هو الآخرين، هو ماكمان، وربما ليمويل. مع هذا، لا نستطيع الإمساك بحكاية مكتملة، يتم وأد الحكايات، تهشيمها خلف تجاعيد من الأصوات.

مسارات عديدة

تكمن أهمية الكتابة اليوم في عدم اكتراثها بكل ما هو مدرسي، بمعنى، الانفتاح على كل الأساليب والأشكال الممكنة، غير أنه لا يمكن الكتابة بروح عصر لم نعشه، أي استنساخه. يعتبر د هـ لورانس أن الرواية «اكتشاف كبير، أكبر بكثير من تلسكوب غاليليو». والفرق بينها وأنواع الكتابات الأخرى، أننا نقول فيها ما نريد. هذه الحرية، قابلة لأن تكون إبداعاً، بقدرتها على الجموح، الفتح المستمر لأراض وأشكال غير مسبوقة. إخضاع العالم لممارساتها الجمالية.

الفن نوع من الهذيان والأحلام، لكن أحلامنا أيضاً ملوثة بالأحكام، بمشاعرنا الخاصة عن الحب والكراهية. حتى الأحلام تسقط في فخ الذائقة العامة، تتصرف وفق مقتضيات العصر بكل تشوهاته، وأصواته القطيعية. مهمة الفن، تعويم ذلك وراء شك جمالي، بمعنى الحذر من أي قوالب جاهزة أو أحكام عامة. لا تخضع الرواية إلا لشروطها الجمالية، وليس لإرضاء جمهور مستبد، إنما تفاجئه وأحيانا تصدمه. يتميز الكاتب البارع، بحاسته اللاذعة لرفض ما هو تقريري ومباشر.

في حداثة التربية على حقوق الإنسان

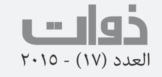


بقلم : عبد اللطيف الخمسي
باحث مغربي متخصص في الفلسفة

تحدد الحداثة ضرورة، دمج مبحث حقوق الإنسان والتربية عليها، داخل النسق السوسيو- ثقافي، وفق رؤية تربوية نقدية، يتداخل فيها البعد الثقافي والعلمي، مع إرادة تجاوز المنظور التبسيطي، لمشروع التربية على حقوق الإنسان، داخل واقع يطفح بكل أشكال العداء لماهية الحقوق الإنسانية الفردية والجماعية. من هنا يغدو ملحا الطرح النقدي - الإشكالي لقضية تأصيل حقوق الإنسان داخل المنظومة التربوية، مقابل توسيع عملية نقد التراث والأصول، وإبراز تناقضات الخطاب السياسي القائم، والمبشر بشعارات حقوق الإنسان من دون القدرة على تفعيلها أو الاعتراف بها؛ وهو أمر يترجم كثافة سلطة التقليد داخل الثقافة

> **التربية على حقوق الإنسان هي مشروع حداثي، وليس لغة للاستهلاك اليومي**

الأبوية، والاستهلاكية السائدة، المتبعة لثوابت العقل السياسي والأخلاقي الموروث. إن معركة كهذه هي معركة تنويرية، تستدعي التسلح بمناهج إبستيمولوجية صارمة ورؤية فلسفية متكاملة، ترى أن التربية على حقوق الإنسان هي مشروع حداثي، وليس لغة للاستهلاك اليومي، مما يعني أن هذه المعركة النهضوية، هي رهان الفاعل التربوي والمثقف والمفكر والمجتمع المدني، دون نسيان السياسي الديمقراطي. والمعركة العقلانية والديمقراطية تبدأ من داخل نسق التربية، وليس خارجه وبلغة الأدلجة والتسييس والرغبة في استباق التاريخ. وكما كان يقول لوبرو (Lobrot) في كتابة البيداغوجيا المؤسساتية: «إن مجتمع الغد إما تصنعه المدرسة وإما ألا يكون». فالحداثة إذن،



داخل رهان التربية، تتأسس من خلال بعدين: بعد معرفي في جوهره العقلانية النقدية، وبعد مؤسساتي أساسه التواصل والدمقرطة، والقطع مع لغة التسلط، لصالح الإبداع التاريخي. وقد بات من الواضح أن نسقنا التربوي، يساهم بكثير في تكثيف الأسطرة، وتأصيل العنف وإزاحة العقل، وبالتالي تأجيل تبلور الثقافة المدنية القادرة، على إعطاء المشروعية لكل ثقافات الشعوب، من دون عنف رمزي صارخ، أو ركون لأسطورة الثقافة الواحدة والأحادية. في هذا السياق إذن، يمكن تقييم الخطاب الأيديولوجي الرائج، حول التربية على حقوق الإنسان، إضافة إلى تجاوز أوهام الحداثوية التبشيرية، وإبراز دورها في تأجيل مشروع الحداثة النقدية، مما يؤكد على أنه لا هوية وطنية وديمقراطية متفاعلة مع الكوني، من دون هوية تربوية حداثية نقدية، تؤسس لفعل ثقافي، منخرط داخل الرهانات الحقوقية القائمة، باسم العقلانية والديمقراطية والإبداع. كما أن الحق في الإبداع، يقتضي تكريس الإيمان بالحق الإنساني في الوجود. فالحق في الوجود الفعلي، لابد له من مؤسسات تكفله وتضمنه وتشرع له، وتفرض الوعي به، ومنها مؤسسة التربية وجذرها: الحداثة.

إن التربية على حقوق الإنسان، في تجاوزها إكراهات التوظيف البراغماتي، لقضايا الحقوق الإنسانية، يمكن أن تؤسس لفهم جديد لإشكالية الحق

إن التربية على حقوق الإنسان، في تجاوزها إكراهات التوظيف البراغماتي، لقضايا الحقوق الإنسانية، يمكن أن تؤسس لفهم جديد لإشكالية الحق (droit)، يخدم الحداثة بالدرجة الأولى، ولا يؤجج سلطة العقل التقليدي في الأعماق. فالممانعة ضد حقوق الإنسان، ترتد في الغالب من الحقل السياسي، إلى الحقل التربوي، باسم التربية الخصوصية أو المتأصلة. وهذا غالبا ما يقود إلى تكثيف النزعة التراثوية، حول قضايا التربية ومشاكل ثقافة حقوق الإنسان. وبدون حسم إشكالية التربية على حقوق الإنسان حداثيا، فلن نسلم من ردود الفعل، وعقليات النكوص، نحو الماضي. فقضايا الطفل والمرأة والاعتقاد والتسامح لا تتطلب التراجع، لأنها إشكالات تفترض الحسم، مع أخذ بعين الاعتبار أبعادها الأساسية وهي: المعيارية، الاختلاف والمدنية. لكنها في العمق قضايا عقل، أي مشروطة بعقلانية فكرية واجتماعية. إن النقد هو فاعلية عقلانية، ولا علاقة له بالنقض، الذي يتأسس على النقائض والحجاج الأيديولوجي والهدم. إنه فاعلية إبستمولوجية لكنه حاليا يقتضي أجرأة المواثيق الدولية لحقوق الإنسان، من دون التلاعب بمقتضياتها وفق موازين قوى سياسية معينة، وهو الأمر الذي قد لا يغدي إلا المنظور التقليدي لإشكالية التربية على حقوق الإنسان، بل كذلك التشكيك في مسألة الحداثة. فالأمر رهين بمدى مصداقية هذا المشروع التاريخي، الذي قد يتجاوز التربية، نحو مسألة الثقافة والسياسة. ولقد بات من الواضح، أن التربية على حقوق الإنسان، لم تعد قضية فكرية، فقط بل سياسية، بمعنى أن الطموح إلى تحديث الدولة، ومأسسة الإنسان العقلاني، وفرض الحق والواجب داخل المؤسسات، هو غاية كل تربية حداثية. والمسألة هي قضية سياسة وطنية، مرتبطة أصلا بمشروع تنويري- فكري، لا يمكن أن تقعده في المقام الأول إلا المنظومة التربوية، والمشاريع الثقافية والسياسية العقلانية. والكثير من انكسارات الحقل السياسي، والثقافي تعود بالدرجة الأولى إلى تمزقات النسيج التربوي، الذي أنتج العقل التسلطي الرافض للحرية، والعاجز عن الوعي بها، والناقم على التسامح، وغير المستوعب لإشكالية القهر الاجتماعي وجذوره. من هنا تتمظهر أهمية قيام حوار جماعي فكري / لغوي/ عقائدي، بروح فلسفية، على أرضية الحقوق المدنية، بعد إنجازها في الوعي توازيا مع تغيرات اجتماعية، وتأهيل المجتمع لإنجاز الحقوق، والوعي

قاد تحالف التربية والسياسية في مجتمع الحداثة إلى تأسيس مشروع التربية العمومية، أو تربية الشعب، وتربية الجنس البشري وفق التنوير

الخاص بها، وتحصينها من كل ارتداد اجتماعي، بل حتى لا ترتد التربية المنشودة نفسها، ضد أسس حقوق الإنسان، وتحتويها بشكل معكوس، يقتل مسألة الحقوق في الصميم. إنها قضية تنوير، وما يعنيه ذلك من مركزة مفهوم الإنسان والحرية والعقل، داخل مشروع الدولة الوطنية. إنه العقل الذي يجمع، وليس العقائد التي تفرق، كما قال الفيلسوف إرنست رينان (E. Renan). ولقد تأخر الفكر البيداغوجي العربي، في طرح مسألة حقوق الإنسان بشكل جذري، إذ ركز على مسائل تربوية هامشية، وقضايا نظرية متعالية، وترك المجال فارغا للسياسي، كأن هذا الأخير هو وحده الكفيل بمسألة حقوق الإنسان. إن تحالف التربية والسياسية في مجتمع الحداثة، قاد إلى تأسيس مشروع التربية العمومية، أو تربية الشعب، وتربية الجنس البشري وفق التنوير، حسب تعبير الفيلسوف الألماني لسنج (Lessing). لقد تم ربط الحرية بالمعرفة، والمعرفة بالمشاركة، والمشاركة بثنائية الحق والواجب. أما تحالف التربوي والسياسي، في مجتمعنا، فقد راكم الثقافة القروسطوية، المشككة أصلا في الإنسان، وفي قدرته على الفاعلية في الكون، والرافضة للحقوق المدنية، مما كرس ثقافة قدرية (هيمنية) قائمة على أساس التسلط السياسي، وتحفيز الفاعل التربوي نفسه، بحكم النسق العام للثقافة السائدة والأصول، على أن يمارس تسلطا أقوى من التسلط السياسي، لأنه هو الأعمق، والأكثر نفاذا في الوعي، واللاوعي والأشد تأثيرا، بحكم علاقته المباشرة مع النشء. ولعل التبعية الكاملة لرهانات التربية، لحقول (مثل السياسة)، لا تهدف للتحديث والتنوير، تؤكد صعوبة الكلام عن أي استقلال للبعد التربوي، فيما يخص إرادة دعم ثقافة الحق والتربية عليها. وفي الغالب تفتقد الروح التنويرية الخاصة، بمشروع التربية عامة والرهان الحقوقي خاصة، ويتحول الإشكال إلى مجرد حفاظ على نفس الثوابت المؤسساتية، لكن وفق لغة وشعارات جديدة، لكنها سلطوية في الأعماق. ويبقى التفكير في الاستقلالية النسبية، لمنظومة التربية إزاء السياسي، طموحا أساسيا يهم الرهان الحقوقي/ التربوي في الصميم، خصوصا عندما يتعلق الأمر بالرغبة في إصلاح المنظومة التربوية حقوقيا، وخارج كل نزوع براغماتي، قد يهدر مضامين الحق وروحه من جانب، والنزوع نحو التحديث الثقافي من جانب آخر، مع العلم أن طموحات الفكر التربوي/ الحقوقي الحداثي، تتمثل في نقد الأنساق الرمزية المنغلقة، ونقض كل الأساطير الكامنة، في العقل السياسي، والأخلاق الموروث. إن معركة كهذه، هي معركة تنويرية، تستدعي التسلح بمناهج إبستمولوجية صارمة، ورؤية فلسفية متكاملة، لا تستسهل مشروع التربية على حقوق الإنسان، ولكن تكشف عن العوائق المؤسساتية السائدة من جهة، وتحدد الغايات الأخلاقية والإنسانية، الكامنة في كل نزوع تربوي من جهة أخرى. والأساس هو، إدراك الجدل العميق بين التربية على الحق، والحق في التربية، داخل محيط، في حاجة ماسة إلى تنوير حقيقي وإصلاح سياسي ديمقراطي شامل.

أزمة «المواطَنة» في البلدان العربية



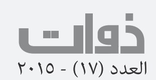
بقلم: طارق عزيزة
باحث وكاتب سوري

لا يُستنفد مضمون المواطَنة في حصول الشخص على جنسية دولة ما بالوراثة أو الاكتساب، ولا بمجرد علاقة قانونية وسياسية تترتّب على الجنسيّة، وتتضمّن جملة حقوق وواجبات متبادلة بينه وبين الدولة المعنية. الأصل في المواطَنة أنّه لا استثناء بين المواطنين على أساس الجنس، أو القومية، أو الدين، أو الطائفة أو المذهب.. فالجميع سواسية أمام القانون، بصفتهم المواطنية تلك. هذا ما تقتضيه قاعدة «المواطَنة الدستورية»، وهو أساس دولة المواطَنة، التي تلتزم الحياد تجاه انتماءات المواطنين وهوياتهم أو محدّداتهم ما قبل الوطنية.

> يقوم مجتمع المواطَنة الحداثي على رؤية مساواتية تجاه الأفراد/ المواطنين، في حين يقوم الآخر على التدرّج الهرمي، المتنافي مع المساواة

على ذلك، جاز القول بغياب مفهوم المواطَنة، في البلدان العربية كافّة. وفي أفضل الحالات بانتقاصه واعتلاله، في ظل الأوضاع السائدة فيها، حيث تزخر دساتيرها وقوانينها والسياسات المتبعة بالتميز الصريح بين «المواطنين». على أنّه يوجد تفاوت نسبي، في الدرجة وأحياناً في الأسباب، بين بلد وآخر، فقد بلغ الأمر في بعضها أن يكون التميز قائماً على أساس «الحزب السياسي»!

المقاربات التي تتناول هذه الظاهرة تختلف في تشخيص أسبابها، وتالياً في سبل علاجها. يذهب بعضهم إلى حصرها في الجانب السياسي، واعتبارها



إحدى ثمرات الاستبداد المديد وغياب الديمقراطية؛ فيما يعتقد آخرون أنها نتيجة سيادة الوعي القبلي، العشائري، الطائفي، وتجذّره في الثقافة السائدة. وسوى ذلك من مقاربات تبدو وكأنها تلامس ظاهر المشكلة، وتتعامل بشكل جزئي مع بعض أسبابها. في المقابل، نرى أنّ مقاربة أكثر دقة تقتضي الخوض عميقاً في معنى المواطَنة، بما يتيح فهم أسباب عدم انغراس المفهوم في تربة السياسة والثقافة العربيتين، وتالياً تبيّن السبيل لمعالجة جذر المشكلة، والوصول إلى تمثّل «المواطَنة» فكراً وممارسة.

كان من نتائج الحداثة، بما هي جملة سيرورات تاريخية، اجتماعية واقتصادية وثقافية، أنْ جعلت وتجعل من عدة جماعات إثنية ودينية ومذهبية متفرقة ومتحاجزة مجتمعاً مدنياً حديثاً متداماجاً وموحداً، يضمّ مواطنين مستقلّين ومتساوين، تربط فيما بينهم، وبينهم وبين الدولة المعنيّة علاقات المواطَنة. وكما تنظر شرعة حقوق الإنسان إلى كل شخص بصفته الفردية كإنسان مستقل، فإنّ المواطَنة تعبير عن تمثيل الفرد لنفسه سياسيّاً واجتماعيّاً في الدولة بوصفه مواطناً دون أيّة محدّدات مسبقة. فالمساواة، كأحد مبادئ حقوق الإنسان، هي أساس دولة المواطَنة، ولن تتحقّق دولة المواطَنة إلا عندما يكون الوضع السياسي والقانوني للأشخاص مستقلاً عن تبعيتهم الدينية أو القومية أو جنسهم، فتلتزم الدولة الحياد تجاه مواطنيها جميعاً، بمعنى وقوفها على مسافة واحدة منهم، دون اعتبار لأيّ من المحدّدات المسبقة تلك، وهو ما يُفترض أن تجسّده قوانين الدولة ودستورها.

وبالنظر إلى تلازم المواطَنة وحقوق الإنسان، ولكون هذين من منجزات الحداثة وشرط دخولها في آن، فإنهما يشكّلان علامة فارقة بين «المجتمعات الحديثة» وتلك الأخرى «ما قبل الحداثية»، حيث يقوم مجتمع المواطَنة الحداثي على رؤية مساواتية تجاه الأفراد/المواطنين، في حين يقوم الآخر على التدرّج الهرمي، المتنافي مع المساواة، مبدأ المواطَنة وأساسها.

وقد ميّز الفيلسوف الأمريكي جون رولز بين هذين النوعين من المجتمعات بالقول: «إذا كانت مجتمعات ما قبل الحداثية تتسم بحالة مزمنة من الصراع الديني والتدابر السياسي العنيف بحكم عجزها عن تلمّس طرق الوفاق وتوليف المصالح المتضاربة، فإنّ المجتمعات الحديثة خلافاً لذلك، تتسم بقدرة فائقة على السيطرة على معضلة الانقسام الديني والسياسي استناداً إلى مبدأ حيادية الدولة، ثمّ باعتماد آليات وفاقية بين الأفراد والمجموعات بصورة عقلانية خارج حلقة المنازعات الدينية والمذهبية، أي استناداً إلى الخيار الحيادي العلماني»[1].

من جهته، تحدّث تهامي العبدولي عن «المجتمع الحداثي» في مقابل «المجتمع الديني»، وبيّن أنّ الاختلاف الجوهري بينهما يظهر جلياً في آلية تنظيم المجتمع وفي علة تنظيمه. ففي المجتمع الديني «تتدخل المبادئ العُلوية ومنطق التكليف والجبر الإلهيين، ولا بد من العودة دائماً إلى مرجعية وسيطة تمثل سيادة عليا. ولا يمكن بأية حال رد المرجعية ونفيها أو تجاوزها كما لا يمكن تقويض تلك السيادة العليا. بخلاف ذلك في المجتمع الحداثي يتم الانتظام وفق قانون وضعي يراعي الحياة الشخصية والمصلحة الخاصة والعامة، ويستهدف التحرر من الضغوط العُلوية، وكل مرجعية فيه، مهما كانت، تظل بشرية قابلة للتجاوز والنقد والطعن»[2].

> تجد كافة القوانين التمييزية في البلدان العربية سندها في نصوص الدين، حيث يكون التمييز صريحاً في مسائل الأحوال الشخصية

ليس من الصعب إثبات هرميّة وتدرّجية المجتمعات العربية، وتالياً دينيّتها ولا حداثيتها وعدم قابليتها، والحال هذه، لتبنّي المواطَنة الحقّة. من أبرز الأدلة على ذلك، أنّ الدساتير العربية والقوانين المنبثقة عنها، كليّاً أو جزئياً، تتبنّى الدّين (الإسلام) سواء بوصفه «دين الدولة»، أو «دين رئيس الدولة»،

١- رفيق عبد السلام، آراء جديدة في العلمانية والدين والديمقراطية، مؤسسة الانتشار العربي ومركز صناعة الفكر، الطبعة الأولى، ٢٠١١، ص١١، نقلاً عن: John ,Rawls, Political liberalism,New York: Univercity of Colombia Press ١٩٩٣,٢٤٣))

٢- تهامي العبدولي، أزمة المعرفة الدينية، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، الطبعة الثانية، دمشق، ٢٠٠٥، ص ٤٣

أو «المصدر الرئيس للتشريع»، أو أحد مصادره، بما يترتّب على ذلك من تمييز بين الأفراد، نظراً لما في الدين من أحكام ثابتة، قطعية، تتنافى مع مبدأ المساواة.

في مختلف الدول العربية، ومع فارق الدرجة لا النوع، تتجلى الترجمة العملية لما سبق، مثلاً، في إخضاع المرأة لسلطة الرجل وتفضيله عليها، وصولاً إلى إباحة إيذائه لها في حالات معينة، وكذلك في حرمانها من تبوّء مناصب معيّنة في الدولة. كافة القوانين التمييزية تجد سندها في نصوص الدين، حيث يكون التميز صريحاً في مسائل الأحوال الشخصية، (أحكام الزواج والطلاق والميراث والوصاية)، حيث للرجل اليد العليا فيها جميعاً، عدا عن حقّه في «التأديب»، وحمايته من العقاب في «جرائم الشرف». كما يظهر التميز بين المواطنين نافراً حين ينصّ الدستور على حصرية مناصب معينة لأتباع دين محدد.

كلما كان في التشريعات الدستورية والقانونية إقرار بنتائج قانونية وسياسية تترتب على انتماءات الأفراد الدينية، تضاءل احتمال تحقيق المساواة في المعاملة بين المواطنين المنتمين إلى أديان ومذاهب مختلفة، وهذا ما يظهر جليّاً حين يكون لأحكام الأديان والمذاهب دور في القوانين وتنظيم شؤون البشر الدنيوية، وتالياً التعامل مع الأفراد بصفة «عضويتهم» في الجماعة الدينية، وليس كمواطنين متساوين في دولة حديثة لجميع مواطنيها. لذا، فإنّ مبدأ حكم القانون ومساواة الناس أمامه المرتبط بمفهوم المواطَنة، يعني أن يكون قانوناً وضعيّاً، سنّته هيئة تشريعية منتخبة، هي بدورها خاضعة لحكمه، وليس قانوناً منزلاً أو مُوحَى به، أي من دون الاحتكام إلى «النصوص المقدّسة»، أو ما تراكم عليها من «فقه» وشروحات وتفاسير.

القانون الوضعي الذي صنعه العقل البشري جاء عامّاً، لا يميّز بين الأفراد الخاضعين له، ليحلّ محلّ «القانون الديني» الذي أنتجه «العقل الإلهي» الخاص بكل طائفة دينية، وميّز بين أفرادها وسواهم، وهو تميز ستكرّسه الدولة التي تتبنى هكذا قوانين. قانونٌ وضعيّ لمواطنين متساوين لا

إن الوصول إلى دولة المواطَنة في البلدان العربية مرهونٌ بقبول العلمانية والشروع بعلمنة القوانين

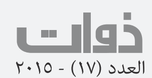
إمكان لوجوده بغير فصل شؤون الدين عن شؤون الدولة، وعن إدارة أحوال البشر الدنيوية، أي لن يوجد بغير العلمانية على نحو ما تعني في أحد وجوهها، مع التأكيد على حيادية القانون عينه إزاء القناعات والانتماءات والعقائد الدينية وغير الدينية للأفراد والجماعات.

والمواطَنة لا تلغي بالضرورة علاقة الشخص الشعورية أو روابطه الاجتماعية مع الإثنية أو الأمة أو الجماعة الدينية أو سواها من الانتماءات ما قبل الوطنية/ المواطنية؛ بل إنّ إيجاد البيئة الأكثر فعالية بالنسبة إلى التسامح والقبول بتعددية الدين أو المعتقد يكون عندما لا يختصّ دين أو عقيدة ما بموقع مميز داخل الدولة[٣]. وإنّ عدم تخصيص وضعية مميزة لدين أو عقيدة ما يتأتى عن طريق العلمانية. فهي وسيلة لتنظيم شؤون المجتمع، دنيوية وبراغماتية وعقلانية، تعرّف الدولة بحيادها تجاه العقائد الدينية وغير الدينية، تشكل أُسّ دولة المواطَنة الحديثة أي الديمقراطية. وهي تعني تحرير الدولة من ارتباطاتها ومرجعياتها الدينية، وتحرير الدين من تدخل الدولة في شؤونه، بحيث تكون الدولة بلا دين، دولة مواطنين متساويين بصرف النظر عن انتماءاتهم الثقافية والدينية، وحيث يتحرر الدين من طموح الحاكمية من جهة، ومن تدخل الدولة في شؤونه من جهة أخرى[٤].

ولمّا كانت المعاني التي يتضمّنها مفهوم المواطَنة، وما تقتضيه من مساواة بين الأفراد أمام القانون، وفي حيادية الدولة حيال عقائدهم الخاصّة، تقع في صلب العلمانية، نخلص إلى القول بأنّ العلمانيّة هي حجر الزاوية لبناء علاقات المواطَنة وبناء المجتمع الحديث. وإنّ الوصول إلى دولة المواطَنة في البلدان العربية مرهونٌ بقبول العلمانية والشروع بعلمنة القوانين ابتداءً. فالعلمانية والمواطَنة صنوان، بما تعنيانه من تساوٍ فيما بين جميع مواطني الدولة، أيّاً تكن معتقداتهم

٣- ديفيد بيتهام وكيفن بويلي، مدخل إلى الديموقراطية، ترجمة أحمد رمو، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٧، ص ١٤٥

٤-بكر صدقي، علمانية وعلمانيون، مجلة المشكاة، العدد الحادي عشر، كانون الأول - ديسمبر، ٢٠١٠، ص٦٣



وانتماءاتهـم، وكأسـاس لهويـة الفـرد الوطنيـة ومـا يتبعها مـن علاقـات مدنيـة وسياسـية وواجبـات أخلاقيـة والتزامـات قانونيـة، فيتحـوّل المجتمـع المنقسـم دينيـاً طائفيـاَ وإثنيـاً إلى مجتمـع يوحّـده رابـط المواطَنـة الـذي يعلـو عـلى الهويـات الجزئيـة، ويفتـح الطريـق إلى الديمقراطيـة.

أمكنة تتحدث في أدب أليس مونرو...

العزيزة مونرو، لا أخفيك سرا، لقد جعلتني أستمع إلى قصصك... وإلى وجع هادئ...



بقلم: لطيفة لبصير
كاتبة وناقدة من المغرب

ضجيج الجائزة

لا أدعي أنني أعرف أليس مونرو قبل حصولها على جائزة نوبل، في وقت كانت الأنظار جميعها تتجه إلى الكاتب الياباني هاروكي موراكامي، نظرا لصيته الواسع، ورغم ما خلفته الجائزة من ضجيج على الصحافة، فإن الحدث الأكبر كان هو أن جائزة نوبل تمنح لمنجز كاتبة في القصة القصيرة، وبالتالي يحقق جنس القصة القصيرة هذه الخطوة، ويكسر تلك الفكرة الجاهزة التي تعتبر هذا الجنس دوما تمرينا على رقعة صغيرة من أجل رقعة أكبر، كما أنه يحبط ذلك الترتيب الذي يعرف به الكاتب، وذلك بتعريفه بأنه كتب هذه الرواية أو تلك وبعض القصص... وجاء بعد هذا الصخب ضجيج آخر، يتساءل عن الكاتبة نفسها واختلاف القراء حول أهمية أعمالها...

عوالم قصص مونرو

من المؤكد أن أليس مونرو لا تريدنا أن ننزعج مما حدث، ولا في نيتها أن ترعبنا أمام قدر نعرفه جميعا، لذا، تضعنا بهدوء في الحياة وكأنها تعبر بشكل طبيعي، لكننا ما أن نهدأ، حتى نشعر أن خلف هذا العالم القصصي الذي يتحول ببساطة ويُسر، هناك مصير قديم، وقادم قلق.

غرفة القصة

للقصة القصيرة عند أليس مونرو غرف متعددة، فهي قاصة غريبة، ليس بالمعنى الجاهز في ذهني على الأقل، لأنها تكتب القصة وتسردها، سواء في مجموعة قصصية تستقل كل قصة بعوالمها وحياتها وأمكنتها، أو تكتب القصة وأيضا داخل عمل روائي/ قصصي، أي أننا نستطيع أن نقرأ العمل من خلال شكلين مختلفين، فمثلا «أقمار المشتري» و«صديقة شبابي» وغيرهما هي أعمال قصصية تنفرد فيها كل قصة بغرفتها الخاصة، في حين نجد في «حياة الصبايا والنساء» و«المتسولة» قصصا تصب في رواية، ويمكن قراءتهما سواء بشكل مستقل أو بشكل ممتد، وهذا ما جعلني أتساءل كثيرا: هل معنى هذا أن هناك بيتا متعدد الغرف، وكل غرفة فيه لها امتدادها للغرف الأخرى؟ وبداخل هذه الأعمال القصصية الروائية هناك عناوين فرعية، كما أن هناك سياقا خاصا بكل عالم على حدة. يا الله، كم أمتعني ذلك، وكم أزعجني في الآن نفسه، أنا

> تضعنا مونرو بهدوء في الحياة وكأنها تعبر بشكل طبيعي، لكننا ما أن نهدأ، حتى نشعر أن خلف هذا العالم القصصي الذي يتحول ببساطة ويُسر، هناك مصير قديم، وقادم قلق

الباحثة عن غرفة خاصة جدا، سواء أكانت صغيرة أم ممتدة؟! مستقلة أم موصولة؟!

لا شك أن أول شيء أثارني وأنا أقرأ نصوص المبدعة مونرو، هي أنني حين أنهي لقائي الأول بالقصة، سرعان ما أعود إلى قراءتها من جديد كي أضع كل شخص في مكانه؛ لقد أربكتني بشخوصها القريبة منها جدا، لذا، كنت أشعر بأنها تعرف هذه الشخصيات عن قرب، ليس في الواقع طبعا، مع العلم أنه يمكن أن يكون كذلك، ولكن درجة إحساسها بالشخصية، وعشقها أو كرهها لها، هو ما كان يجعلها تسرد كل التفاصيل الصغيرة التي يمكن اعتبارها «تفاصيل فَضْلة» بالإمكان أن يسقطها الأدب، ولكن الواقع أنها هي البانية للقصة، ولذا، فاستهلال القصة يبدأ ببساطة، كما يمكن أن تنتهي ببساطة، في حين تتشكل الحبكة بتوتر لا انفعال زائدا فيه، وكأننا أمام مشاهد، رغم حدتها، فإنها تعبر بهدوء. أفلا يكون ذلك مدعاة مبطنة للتأمل؟

هل تتحدث الأمكنة في أدب أليس مونرو؟

أبدأ بافتراض غريب للباحث الفرنسي بيير بايار: كيف نتحدث عن أمكنة لم نزرها؟ ورد هذا في كتاب صدر عن «درا مينوي» عام ٢٠١٢، يرى هذا الافتراض أن أجمل طريقة للحديث عن الأمكنة هي عدم الذهاب إليها، وهو افتراض يشك في العديد من محكيات الرحلات الموثقة، والتي أتحفت الأدب، وإذ جاءت عذبة وجميلة؛ فلأن الكاتب الذي تخيلها منحها أروع الالتواءات. وأنا أقرأ المبدعة أليس داهمني تعدد الأمكنة، الأمكنة الكثيرة: المعرفة وغير المعرفة، إذ إننا كثيرا ما نجد، مثلا، لفظة القرية التي يمكن أن تكون مؤشرا على كل القرى.. لكن أكثر الأمكنة غموضا



الغرفة الأولى دوما غير مضاءة في الأدب، ولعلها تتحول إلى حلم وتناقض غريبين، سواء في نظرة الأشخاص للأب أو الأم كما في قصص مونرو

وسرا هي الغرف، سواء الغرف التي يسكنها الأفراد، أو الغرفة الداخلية للشخص؛ فنحن لا نكاد نعبر سردها دون أن نسمع الصوت الداخلي للشخصية، وكأنه بصدد تحليل استعادي لكل ما حدث في مكان ما. لذا، كان المكان وما حدث فيه أهم محطة على الإطلاق. وهنا تساءلت فعلا، ألا يمكن للكاتبة أن تكون قد عاشت كل هذه الأمكنة أو عايشت أصحابها أيضا؟ من هنا، تظل الأمكنة العميقة التي تذهب إليها الكاتبة سؤالا أيضا على الأدب: من أين يأتي الأدب؟

ليس جديدا على الأدب أن يتحدث عن الأمكنة، فالعديد من الكتاب كتبوا المدن، والقرى، والمنازل أيضا وهندستها الخارجية، لكن ما يتركه المكان من أثر هو أهم من الزمان نفسه، على حد تعبير إحدى راويات قصة «بطريقة مختلفة»، حين تعرفت جورجيا على رجل خارج المؤسسة الزوجية، وكانت تعشقه كثيرا، سألتها صديقتها: «كم مكان تقابلتما فيه؟». ص٢٥٧ «صديقة شبابي».

يبدو المكان وكأنه نمط حياة، فهناك دوما ذلك التقابل بين المدينة والقرية، وهو تقابل صادم في بعض الأحيان، مثل جمل أليس الغريبة، كما تقول الساردة في «المتسولة»: «ود كثير من معارف روز لو ولدوا فقراء، لكن الحياة لم تمنحهم ما تمنوه. لذا، لعبت روز دور الفقيه بينهم في هذا الشأن، فكانت تقص عليهم العديد من الفضائح، وملامح البؤس، والفُحُش التي شهدتها في طفولتها. دورة مياه الصبية ودورة مياه الفتيات...كانت تعلم أن هذه الأكواخ القاتمة أو المطلية بالألوان من المفترض أن تبعث على الفكاهة - هكذا كانت دوما في دعابات القرويين- لكنها رأتها في نظرها مشاهد سافرة من العار والشناعة» ص٣٩.

إن هذا التقابل دوما في نيته تلك اللعبة الخفية بين الحضارة والبداوة، أو بين الغنى والفقر، فالساردة تنقل أدق تفاصيل الأمكنة وما ينتج عنها من بؤس يتجلى على مستوى الأفراد وما يتركه من أثر لدى الأطفال، مثلا مشهد السيد برنز، وهو يقضي حاجته خلف دورة المياه، ورؤية الفتيات لعريه.

السفر إلى المكان وليس إلى الزمان

يا لغرابة قصص مونرو القريبة جدا من الحياة البسيطة التي تعبر، وكأنها تؤرخ للأحاسيس اليومية للنساء اللواتي انتزعت أشواكهن العاطفية والجنسية والأمومية في تاريخ سابق! إنها منشغلة جدا بهذا البناء الأسري الذي يبدو هو الباني للحياة. فهناك، دوما، محكي الانتساب العائلي الذي يبدو هو المؤسس للتقابل بين صوت الأم وصوت البنت، سواء في قصة «صديقة شبابي» أو «حياة الصبايا والنساء»؛ ففي قصة «صديقة شبابي»، تحكي الأم قصة عن صديقتها وتتعاطف معها كونها كانت رومانسية ومعطاءة، في حين ترفض الفتاة التي تسرد لنا القصة صديقة الأم، وتتمنى لو كانت شريرة بدل أن تكون ساذجة!

وغالبا ما يتكرر هذا التقابل بين الأم والبنت، والذي يعكس صوتين متناقضين، ربما في بعض الأحيان يمزج بين العاطفة القوية للأم بحكم الغرفة الأولى الحاضنة، لكنه قد يرفض هذا الصوت، لأنه يريد أن يشك كما يقول بيير بايار في محكي الأصول، هنا أشير إلى كتاب «المداد اليتيم» - ٢٠٠٨، الذي يرى بأن الإبداع بني على اليتم، يتم الانتماء للأسرة، ويتم الانتماء أيضا للمحيط، وهذا ليس بغريب على الأدباء، فالغرفة الأولى دوما غير مضاءة في الأدب، ولعلها تتحول إلى حلم وتناقض غريبين، سواء في نظرة الأشخاص للأب أو الأم كما في قصص مونرو، فالأب لا تتوضح ملامحه في «أقمار المشتري»، والكاتبة تشير في المقدمة، إلى أن القصة تشبه بشكل ما سيرتها الذاتية، لكنها ليست هي، لأنها لو رغبت في أن تنسج نفس الأحداث لكانت الطريقة مختلفة تماما. إن هذا ما يجعلنا نتساءل فعلا، هل الأحداث الواقعية تؤثر على بناء القصة؟ لأننا، بالفعل، لا نكتبها كما أردنا، فهي ستتخذ مجرى آخر يغاير ما طمحنا إليها ابتداء (يمكن الحديث أيضا عن كتاب الحياة العزيزة).

وفي النصوص هناك دوما امرأة تسرد، سواء بضمير المتكلم أو الغائب، وتعيد الماضي، كي تستعيد الذاكرة، ولكن من الغريب أننا عوض أن نجدها تستحضر



الماضي كزمن فقط، نجدها تذهب إليه، وتسافر إلى المكان، كما لو أن المكان هو الذي يحدث تغيرا في الأشخاص وليس الزمن، ولذا، نجد شخصياتها القصصية منصهرة في الأمكنة، وكأن المكان هو الحياة. ما يبدو غريبا فعلا هو أن الحياة تستمر في وضعها الطبيعي، إلى أن تقرر الشخصيات تحت تأثير عامل نفسي أن تعود إلى المكان الذي حفل بالأحداث كي تعيد التواصل معه، فتقرر أرملة في الخمسين من عمرها بعد وفاة زوجها أن تذهب إلى قريته التي عاش فيها إحدى علاقاته العاطفية، لتملأ فراغات قديمة في حكاية زوجها، وتلتقي بنفس المرأة، في قصة «أمسكيني جيدا حتى لا أسقط» - صديقة شبابي - وهو شيء يجعلنا نقف على دهشة غير متوقعة، ونحن نبحث معها عن هذه الشخصية، وعن مدى ما يمكن أن تضيفه الآن بعد مرور كل هذا العمر. إن السفر إلى المكان يعد بالنسبة إلى القصة، وكأنه سيفك ألغازها القديمة التي حدثت في الماضي، وهو ما يجعلنا نتساءل عما يمنحه للحاضر الآن. إنه يشبه تأملا استثنائيا لعمر مضى، وعلينا أن نفهمه فقط.. تلك هي العبارة التي لم تقلها القصص مباشرة.

في قصص أليس مونرو العديد من الأمكنة التي لم يحدث فيها شيء، لكنها تحدث وكأنها أثر للاوعي جمعي بنته الذاكرة

تبدو العودة إلى المكان نداء لرغبة غريبة.. تقول ساردة قصة «بطريقة مختلفة»: «استقلت العبارة إلى فيكتوريا، حيث كانت تعيش يوما. فعلت هذا استجابة لرغبة عفوية لم تثق فيها تماما، وبحلول منتصف ما بعد الظهيرة إذ سلكت ممر ذلك المنزل الحجري الرائع الذي اعتادت زيارة مايا فيه. كان شك كبير بداخلها بالفعل» ص٢٩٣، صديقة شبابي.

أخيرا بعد مرور زمن كامل، تعود جورجيا إلى نفس المكان لتلتقي بزوج صديقتها التي توفيت، والذي صار متزوجا من امرأة أخرى، تستعيد المكان الذي حدثت فيه علاقات عاطفية وجنسية متعددة لامرأتين متزوجتين، لكن الذي حدث هو أن مايا ستسرق صديق جورجيا.

ما لم يحدث في المكان، ويقوله الأدب

في قصص أليس مونرو العديد من الأمكنة التي لم يحدث فيها شيء، لكنها تحدث وكأنها أثر للاوعي جمعي بنته الذاكرة.

لكنها في نفس الآن مليئة بالتفاصيل التي تؤول ما لم يحدث، «يمكن أن أعود بقوة إلى رواية أوسكار وايلد «لوحة دوريان غراي»، والتي تتحدث عما يقوله الأدب ولا يحدث في الواقع، وغيرها كثير، مثل نص «التحول» لكافكا، فهو لا يحدث إلا في الأدب، كما يمكن أن أشير إلى رواية «مسألة وقت» لمنتصر القفاش.

الذي تتحدث عنه مونرو، والذي غاب عن الواقع، يمكن أن يحدث في الواقع فعلا، ولأنه لم يحدث تستعيده الشخصيات بقلق واضطراب كبيرين، تعود جورجيا ساردة قصة «بطريقة مختلفة» إلى عشقها المدوخ لمايلز، وكيف تركت أبناءها وذهبت لتعرف ما الذي دار بين مايلز وصديقتها مايا، فقد كانت تتلهف من أجل سماع كلمة حب تتقال هكذا عنها، بعد أن ابتعدا عن بعض.

لم يحدث شيء للأطفال كما أخبرتنا هي فيما بعد، لكن الذي لم يحدث، صار شللا روحيا ونفسيا للشخصية، وهي تستعيد الذي لم يحدث:

«كانت قد تركت أطفالها وحدهم، دون أن تغلق أقفال الأبواب. ولكنهم لم يصبهم شيء. لم يستيقظوا ويكتشفوا هجرها لهم. ولم يفاجئها لص أو متسلل، أو قاتل عند عودتها... شلل الفجيعة. كيف فكرت هكذا؟ ذلك ما كانت ستشعر به- ما قد تقصف به شعورها- إذا كان أحد أطفالها قد مات. فالفجيعة يشعر بها المرء عند حدوث خطب جلل، ومصاب فادح. كانت تعرف ذلك. ما كانت لتقايض ساعة واحدة من حياة أطفالها مقابل سماع الهاتف يدق في العاشرة مساء الليلة السابقة».

إن هذه الأمكنة قوية في الأدب وفي الإبداع عموما، فهي استجابة نفسية لمتخيل قلق، وهي تبدو في كثير من الأحيان وكأنها لصيقة بالكاتبة نفسها، رغم ما يبدو من بعد طبعا بين الكاتبة والشخصية، ولكن ألم تتحدث مونرو في الكثير من نصوصها عن هذا القلق الأمومي الخائف الذي يتجلى في العديد من المقاطع، وتؤوله، وتشعر بالذنب تجاه الأطفال كما لو كانت تشعر به هي فعلا؟ وفي حياة الكاتبة الكثير من هذا الانشغال الثنائي بين الأطفال والكتابة.

المكان افتتان بالحياة لكنه ينتظر الموت

يبدو الموت انتظارا محضا، فالعديد من النساء يعرفن بأن هناك مكانا آخر، غير أنه مكان مؤجل في حيواتهن، الذهاب لعالم آخر؛ هل كان سيجعلنا نتصرف بطريقة مختلفة، هذا ما تسأله بطلات مونرو؟ هل كان سيجعلنا نعيد ترتيب الأشياء والعواطف والخيانة والذنب، والحرية والانعتاق..؟

تبدو الأشياء في حيوات البطلات كما لو أنها كانت قدرا منتهيا، تعود إليه البطلات كي يفهمن ما حدث، ويتخذ السرد عرض المشاهد ببطء شديد، وكلما أبطأت المشاهد توقف عند العديد من الأمكنة التي يتحفنا بها، وكأنها عناصر إيجابية للحياة، حيث يبدو المكان جميلا، بألوانه الزرقاء والقرمزية، ووسائده العملاقة، وغرفه الكثيرة التي تضعنا السيدات برفق

الأمكنة قوية في الأدب وفي الإبداع عموما، فهي استجابة نفسية لمتخيل قلق، وهي تبدو في كثير من الأحيان وكأنها لصيقة بالكاتبة نفسها

بداخلها، وكأننا نتوسد فعلا الوسائد الملونة ونجلس بالقرب من المدفأة. وقد نعرج على أماكن غريبة ونشعر برائحة الفقر دون مبالغة في قتامة النص.

غرفة الرغبة

كثيرة هي غرف الرغبة ومتعددة، ومن الغريب أنها قد تفاجئنا بشكل لم نكن نتوقعه، فديل تعيش استيهامات جنسية لا حد لها، حيث تشغل بالها تجاه تشامبرلين أحد العشاق السابقين لسيدة شهوانية مستأجرة لدى والدتها، حيث حدث توتر في جسدها كله حين ضغط على ثديها، وصارت لا تنام من أجل ذلك، وفي الوقت الذي يحدث اللقاء بينهما ويذهبا إلى خلوة، يقوم بتفريغ آلي لعضوه، بشكل حد من كل الاستيهامات التي كانت تنضج بهدوء، فقد كانت ديل تتوقع أن يحدث شيء آخر مختلف: «بدا لي شيئا مسلوخا، ذا لون قبيح كأنه لون جرح، بدا لي ضعيفا ولعوبا وساذجا، مثل حيوان بأنف طويل يضمن شكله القبيح المشوه حسن النية. (عكس ما يوحي به الجمال عادة). ومع ذلك، لم يجعلني المشهد أسترد الإثارة التي كنت أشعر بها. بدا أنه لا علاقة لي به على الإطلاق» حياة الصبايا والنساء، ص٢٠٠.

أختم قولي هذا بسؤال حول الأدب فعلا، هل سيكف الأدب عن الحلم؟

لا أظن ذلك، فهو كما يمكن أن يحلم بالماضي، يحلم بالمستقبل، والكاتبة حين كتبت الماضي، فهي أيضا كتبت المستقبل، حتى لو أن هؤلاء الشخوص لم يعيشوا تلك المصائر، من المؤكد أنها تنتظرهم في مكان آخر...حتى لا نقول في زمن آخر.

أنهي قولي هذا، وفي نفسي شيء من المبدعة أليس مونرو...

هوامش:

- المتسولة، أليس مونرو، ترجمة أميرة علي عبد الصادق وشيماء طه الريدي، دار كلمات، القاهرة، ٢٠١٤
- صديقة شبابي، أليس مونرو، ترجمة محمد سعد طنطاوي، دار كلمات، القاهرة، ٢٠١٤
- حياة الصبايا والنساء، أليس مونرو، ترجمة سهى الشامي وشهاب ياسين، دار كلمات، القاهرة، ٢٠١٤
- L'amour d'une honnete femme, alice munro, traduites par geneviève doze, editions de l'olivier, ٢٠٠١
- Comment parler des lieux où l'on n'a pas été ?, pierre bayard, éditions de minuit, ٢٠١٢
- Encres orphelines, laurent demanze, éditions josé corti, ٢٠٠٨



بقلم : د. محمد مرشد
محمد الكُميم
باحث وأكاديمي يمني

حالات الماء
اختراق الفلسفي للأدبي في «عندما يطير الفلاسفة»



إنّ إثبات اختراق الفلسفي للأدبي وتصاديهما في المجموعة القصصية للقاص المغربي محمد آيت حنا التي توجَها بعنوانٍ يوحي لنا، أولَ ما يوحي، باختراقِ الفلسفي للأدبي([1])، يحتم علينا البحث عن مظاهر هذا الاختراقِ وعن تجلياته المختلفة في نصوص مجموعته القصصية هذه.

مظاهر الاختراق

لن يجد القارئ صعوبة في تحديد بعض مظاهر اختراق الفلسفي للأدبي في هذه المجموعة؛ فهناك علامات دالة على انسحاب حقل الفلسفة إلى حيز القص الذي احتفلت نصوصه بذكر مجموعة من أعلام الفلسفة القديمة والحديثة والمعاصرة، إسلامية كانت أم عربية أم غربية كابن سينا وابن رشد والغزالي وابن عربي ومحمد المصباحي ودافنشي واسبينوزا ودولوز...إلخ، كما حفلت بمصطلحات فلسفية من أهمها: نظرية ونظر وعقل وماهية وجوهر... إلخ.

يضاف إلى العلامات الدالة على الحقل الفلسفي الحاضر بقوة في هذه المجموعة ذكر عناوين كتب فلسفية وعرفانية شهيرة ككتاب (تهافت التهافت) لابن رشد و(الفتوحات المكية) لابن عربي و(ما الفلسفة) لجيل دولوز...إلخ، هذا بالإضافة إلى بعض النظريات والقضايا الفلسفية التي جاءت معروضة بطريقة تقريرية أو بطريقة منسربة في ثنايا السرد كالصراع الطبقي بالمفهوم الماركسي والصراع بين الكتابي- البصري والشفاهي كما هو معروض في فلسفة دريدا والصراع بين المعرفة بالبرهان والمعرفة بالعرفان كما عرف عند كل من ابن رشد وابن عربي...إلخ؛ فكل هذه علامات تكشف عن مدى الحضور الكثيف للفلسفة في هذه المجموعة التي تكشف المرجعيات الموجهة لمبدعها، ولكن تجلياتها في عمل أدبي كهذا، لا بد أن تكون مختلفة عن تجلياتها في الكتابات الفلسفية، وهذا هو ما نطمح إلى كشفه في الآتي.

نمذجةُ مكونات القص

تعالجُ الفلسفات القديمة والجديدة قضايا الإنسانِ باتخاذ منهاج التعميمِ والتجريدِ. وهذا التصورُ الإبستمولوجي رأيناه واضحاً وجلياً في قصصِ



محمد آيت حنا الذي وجدناه يتوسلُ بعدةِ تقنياتٍ من أهمِها على الإطلاقِ غيابُ شخصيةِ الراوي المتسترِ بالأنا المطلقةِ، وغيابُ تسمياتِ شخصياتِ قصصه وتسمياتِ أماكنِ الأحداثِ أو رسمُها بصفاتٍ عموميةٍ كـ(الفيلسوف، الآخر، أحد، ذات الوشاح الأحمر، مالك المدينة، الأول، الثاني، الكلاب، كلب كندي، ذئب، الجزيرة، الضفة الأخرى، الصديق، عائلة، ضابط، الإمبراطور...إلخ)، وقد يُنيبُ عنها علاماتِ ترقيمٍ كـ(-) أو أرقاماً كـ(١، ٢، ٣...إلخ)، كما أنه أكثَرَ من توظيفِ صيغِ التنكيرِ التي تنزع، بطبيعتها اللغوية، إلى التعميمِ والتجريدِ.

وهذه الوسائلُ كلُها تعملُ على نمذجةِ الإنسانِ وما يحيط به، ونزعِه من فردانيتِه والزجِ به في عالمِ الإطلاق؛ بمعنى أننا سنكونُ، وفق ذلك، أمام شخصياتٍ قصصيةٍ يصحُ أن تتحولَ إلى نماذجَ بشريةٍ، حسب مصطلحاتِ الأدبِ المقارن، أو «أن الشخصياتِ الفرديةَ تذوبُ في الأنماطِ الإنسانيةِ»([2])، ونحن نعلمُ أن استبعادَ الشخصياتِ الفرديةِ وذوبانَها فيما هو أعمُ، يدلُ على وضعِ المعنى في البدءِ، كما يقول كليطو([3])؛ الأمرُ الذي يجعلُنا نحن نسعى إلى تعيينِ المعنى وإنتاجِه فيها، حتى وإن حضرت الأسماءُ المُعينةُ لشخصياتٍ عامة كـ(منى) في قصة (مصادفة سيامية) أو المعينةُ لشخصياتٍ حقيقةٍ كـ(جيل دولوز) في قصة (الفيلسوف الطائر)؛ فـ(منى) هنا ستجعلنا

١ عنوان المجموعة هو: «عندما يطير الفلاسفة»، والمجموعة من منشورات أجراس بالدار البيضاء، ط.١، ٢٠٠٧

٢ عبد الفتاح كليطو، الأدب والغرابة- دراسات بنيوية في الأدب العربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط.٢، ١٩٩٦م، ص. ٧٦

٣ يراجع: نفسه، ص. ٧٨



إن عنوان المجموعة القصصية للقاص المغربي محمد آيت حنا يوحي باختراقِ الفلسفي للأدبي

نقرأُ اسمَها على أنه علامةٌ على أمنيةِ ذاك الأرستقراطي للعودة إلى أرستقراطيته التي اضطرته الظروفُ إلى التخلي عنها لبعض الوقت، و(جيل دولوز)، الذي تكشفت له في القصة تناصاتُ ما أسماه بالأفكارِ الطائرةِ عند الفلاسفة، سيجعلنا نعاينُ فيه ابنَ رشد الذي طارت أفكاره الفلسفية ووصلت إلينا رغم أنف السلطتين: السياسية والدينية اللتين حاولتا محو كل إنتاجه الفكري والفلسفي بالإحراق بعد المصادرة. وفكرة نمذجة طيران الأفكار في الزمان والمكان، هي ما أراد يوسف شاهين التعبير عنه بلسان ابن رشد في فيلمِ (المصير) الذي أثبت في العتبةِ النهائية له ما يؤكد هذه الفكرة التي عبر عنها صراحة بما نصه: «إن الأفكارَ لها أجنحةٌ ولا يستطيعُ أحدٌ أن يمنعَها من الطيران».

أما عن طيرانِ (جيل دولوز) نفسِه وموته إثر ذلك التحليق، فيتعالى رصيد تنمذجهما حينما نستحضر مشابهات لهما نجدها عند الفيلسوفِ العربي (عباسِ بن فرناس) الذي حملتُه أفكارُه على الطيرانِ المميتِ والقاتل. ولعل هذا التشابه هو ما يجعلنا نعيدُ فتحَ ملفاتِ حادثةِ موتِ ابنِ فرناسٍ ونضعُ التساؤلاتِ حولَها؛ لنخرجَ بتأويلٍ يؤكدُ لنا أن موتَه كان تضحيةً من أجلِ العلمِ أو أنه كان حادثةً جنونيةً أو أنه كان انتحاراً مجانياً كما فعل آيت حنا مع حادثة موت (دولوز).

الوجود مفاهيم

إن التساؤلات والتأويلات السابقة ستتداعى في عقولنا حينما نجد أن آيت حنا حاول، في قصة (الفيلسوف الطائر)، أن يكشف لنا كذب الخطابات الزائفة حول قضية انتحار (جيل دولوز) الذي روجت له الصحافة الفرنسية الرسمية، محاولاً، بقراءة مغايرة، إعادة قصة الانتحار هذه إلى سعي (دولوز) الدائم إلى إعادة مفهمة كل شيء؛ ولذا رأيناه يخيل لنا اللحظات الأخيرة من حياة هذا الفيلسوف ويحاول أن يخمن ما كان يدور في ذهنه وقتئذ.

وبما أنه ينطلق، في سرده المتخيل للحظات الأخيرة من حياة (دولوز)، من فلسفة الأخير القائمة على إعادة بناء المفاهيم؛ فقد تخيله يتساءل، في تلك اللحظات، عن العلاقة بين المفهوم والطائر، وحين اكتشف أنه هو خالق المفهوم وأنه هو من يمنحه القدرة على الطيران، تبدت له فكرة اختبار مفهومه الجديد للفيلسوف الطائر الذي يحمل المفاهيم ويحلق بها عالياً؛ أي أن إحساسه بأنه هو من يمنح المفاهيم الطيران دعاه لأن يطير حتى يحقق لهذا المفهوم الطيران أو بالأحرى يحقق له حقيقته، ولكن عدم اكتمال ماهية المفاهيم، وفق تصوراتنا، هو الذي جعله يسقط ويموت بعد أن جرب الطيران من شرفة منزله، وأما وفق تصوراته هو فربما يكون قد حلق.

ما حدث لـ(دولوز) بعد تجربة الطيران المتخيلة، جعله، في القصة، رهين فلسفته (فلسفة المفاهيمِ) التي خولت للسلطة وللناس أن يروا صنيعه انتحاراً، بينما أراد القاص أن يقدم مفهوماً آخر للحادث من زاوية نظر فلسفة (دولوز) نفسه، وهذا المفهوم لا يخرج عن محاولة تحقيق فعل الطيران لنفسه من خلال إضافة مفهوم (الطائر) إلى مفهوم (الفيلسوف) الذي يتصف به هو، وما دامت المفاهيم المدركة، كما يرى، هي التي تشكل حقيقة الوجود للبشر، فما الذي يمنعه من الطيران الفعلي بعد أن يشكل مفهوم (الفيلسوف الطائر) ويؤمن بحقيقة وجوده إيماناً لا يقبل النقض ولا الشك؟ لا شيء، في نظره، يمنع من أن يحلق بعد مفهمة تحليقه كما تحلق الطيور بوصفها مفهوماً؛ فالمفاهيم تصنع الوجود والوجود لا حقيقة له إلا في المفاهيم.

ولعل هذا التصور هو الذي دعا إلى استحضار الفيلسوف ابن سينا الذي حاول الجمع بين هوية الإنسان والطائر في كيان واحد، حينما جعل الروح تنزع في هويتها نحو صفات الطائر، كما دعا إلى بث أجواء الطيران في لغة النص القصصي، وفي الاقتباسات التي جاء بها من كتابات (دولوز) نفسه؛ لكي يقنع القارئ بأن مفهوم الطيران هو الذي كان يهيمن على فيلسوفه لحظة القفز من شرفة منزله، ولكي يبعد عنه شبهة الانتحار، ويحمل القارئ على إعادة مفهمة الحادث الذي أنهى حياة فيلسوف المفاهيم؛ أي أنه

بطريقة القص هذه سيدفع القارئ إلى ممارسة فلسفة (دولوز)، حتى وإن لم يكن قد قرأ عنها وعنه.

بذا يكون الأدبي قد روج لبعض فلسفات ما بعد الحداثة، وجعلها تتسرب إلى القراء بسلاسة وبدون أن تلقى ممانعة من أي نوع ما دامت تبحث عن الحقيقة، وكأنه بذلك يريد أن يقدم للقارئ مفهمة جديدة للإنسان وللموت وللحياة لم تلامس تصوراته من قبل، ولكن بطريقة غير صادمة لما ترسخ في معتقده من تصورات.

إعادةُ مفهمةِ الإنسان

حاولت الفلسفةُ مفهمةَ الإنسانِ من خلال قيمٍ كبرى تتجلى فيه وفي غيرِه، كقيمةِ الحقِ والخيرِ والجمالِ، وهذه القيمُ تفرعت إلى قيمٍ جزئيةٍ كقيمةِ الحبِ أو قيمةِ الأخلاقِ التي جعلَها محمد آيت حنا تحضرُ بقوةٍ في مجموعتِه، ولكن إدراكَه العاليَ بصيرورةِ هذه القيمِ وإعادةِ هيكلةِ مفاهيمِها بشكلٍ دائمٍ، هو الذي حملَه على أن يستعينَ بالسيميوطقيا وبالفانتازيا؛ لكي يقدمَ لنا تغيراتِ كنهِ الإنسانِ وتحولَه من الآدميةِ إلى الحيوانيةِ والعكس؛ فإذا ما كان الوفاءُ قيمةً إنسانيةً انسحبت على الكلابِ وعُدت من أخلاقِها، فإن العرفَ الثقافيَّ العربي رسخَ فيها هذه القيمةَ وجعلها جزءاً من طبيعتها، وقد أكد على ذلك العرفِ عليٌّ بن الجهم في قصيدتِه التي مدحَ بها المتوكلَ قائلاً في مطلعها:

أنت كالكلبِ في حفاظِك للودِ
وكالتيسِ في قراعِ الخطوبِ

غير أن هناك أخلاقاً أخرى في الكلاب عرفها العرفُ الثقافي العربي فيها قبل أن يعرفَها العرفُ الثقافي الغربي، ولكن هيمنةَ ثقافةِ النسق الديني عنها، هي التي حرمتنا من معرفتِها، وجعلتنا نستبعدُ من قراءاتنا رسالةَ ابنِ المرزبانِ البغدادي في «فضل الكلاب على كثير ممن لبس الثياب»، ولعل هذا هو فحوى ما يريد قولَه محمد ايت حنا في قصتيه (أخلاق الكلاب) و(كلب كندي).

لقد ثبت علامةَ الوفاءِ في الكلاب، كما فعل من قبلِه سعيدُ الغانمي في دراسته المعنونة بـ «سيميولوجيا الكلاب» المنشورة في أحد أعداد مجلة (دبي الثقافية)، وسعى إلى سحبِ ما رسخَه النسقُ الديني من قيمٍ سلبيةٍ عنها وتحليةِ الإنسانِ بها؛ ليجعلَ من الكلابِ، بكلِ سلبياتها المرسخةِ في أذهاننا، استعارةً مكنيةً واسعةَ النطاقِ غابَ فيها الكلبُ، واستعار سماتِه القدحيةِ للإنسانِ الذي أصبحَ بها كلباً، والكلبُ أصبحَ بأخلاقياتِ الإنسانِ إنساناً.

> يكشف آيت حنا في مجموعته كذب الخطابات الزائفة حول قضية انتحار (جيل دولوز) الذي روجت له الصحافة الفرنسية الرسمي

لقد حاول القاصُ أن يقولَ لنا إن تعاريفَ الإنسانِ أو الكلبِ لا تأتي مما تقعُ عليه العينُ، بل تأتي من القيمِ التي يحملها كلٌ منهما؛ فحين أراد إنسانُ قصةِ (كلب كندي) أن يبحثَ عن إنسانيته، كان عليه أن يجري وراءها حتى وإن أصبحَ في صورةِ كلب، لا يهمُّ أن يكونَ في صورةِ الكلبِ ما دام أنه وجدَ قيمَه التي تحققُ له إنسانيته عند الكلابِ؛ ولذا تقبلَ الآدميُ في القصةِ أن يتقمصَ شخصيةَ كلبٍ، بل تقبلَ أن تتحولَ صورتُه إلى هيئةِ الكلب، ما دام أن عالمَ الكلابِ يضمنُ له العيشَ كإنسانٍ، وربما يكونُ هذا هو سرُ استخدامِ تقنياتِ الفانتازيا التي مكنتنا من أن نتقبلَ قولَ إحدى الشخصيات: «ونحن نبتعد عن مقر الجمارك أحسستُ وجنتيَّ ثقيلتين وكأن شَعراً كثيفاً قد غطاهما فجأة، رفعتُ يديَّ أتحسسهما لكن يديَّ ظلتا جامدتين على الأرض، نظرت إليهما، كانتا غريبتين يغطيهما وبرٌ كثيفٌ وتبرز منهما مخالبُ حادةٌ، كانتا كقدمي كلب. أردتُ أن أصرخَ، لكن لم يخرج من فمي غير النباح...النباح...النباح....آح...آح»(٤).

وإذا ما كانت الكلابُ في الغربِ قد أُكسبت قيمَ الإنسانِ، فغايةُ ما يطمحُ إليه الإنسانُ في مشرقِ العربِ أو مغربِهم أن يصبحَ كلباً كندياً(٥)، ما دام

٤ محمد آيت حنا، عندما يطير الفلاسفة، ص. ٢٤

٥ لم يكن توق الإنسان إلى التحول إلى كلب بالظاهرة الجديدة على أدب اليوم، ولكننا نجد له جذوراً في الشعر العربي القديم؛ فهذا ابن الحجاج (ت٣٩١هـ) يتمنى، ساخراً،

حاوِل القاصُ أن يقولَ لنا إن تعاريفَ الإنسانِ أو الكلبِ لا تأتي مما تقعُ عليه العينُ، بل تأتي من القيم التي يحملها كلٌ منهما

سـينالُ كرامتَـه الإنسـانيةَ المهـدرة، حـتى ولـو كان في صورةِ كلب؛ الأمـر الـذي جعلـه يفضلُ البقـاءَ في صورةِ ذاك الكلـبِ الكنـدي عـلى أن يعـودَ إلى صورتـه الآدميـة، وهـو يعيـشُ عيشـةَ الـكلابِ في بلداننا العربيـة، وللقـارئ أن يتخيـل ذلـك الكلـبَ الإنسـانَ، الـذي جـار عليـه الزمـنُ واضطره أن يعـودَ مـن كنـدا إلى بلـده العـربي، ليحـكي لنا عـن حياتـه قائـلاً: «وفي المغـربِ تنقلـتُ بـين عـدةِ ملاكين قبـل أن يأنفـني النـاسُ وتسـتقبلني الشـوارعُ بمزابلِهـا وضجيجِهـا وقمرِهـا الشـتائي الحزيـن... فـصرت كلبـاً ضالاً أنـامُ عـلى الأرصفـةِ وآكلُ القمامـةَ... ونبحـةً أو نبحتـين مـن حـين لآخـر عـلى إحـدى القطـط الضالـة، وركلـةً أو ركلتـين مـن أحـدِ المـارة... ولكـن الحيـاةَ تمـضي... والمهـم أن الـكلابَ مخلوقـاتٍ لا تتعامـلُ بالنقـودِ... والحمـد للـه عـلى كل حـال».([٦])

لقـد أنهـى القصـةَ بمقولـةِ الـرضى بالمقسـومِ المعهـودةِ مـن قبـل المطحونـين الـتي تعـدُ لهـم ترياقـاً يخدرُهـم مـن ظلـمِ الأيـام، غـير أن الكلـبَ قالهـا حمـداً وشـكراً؛ لأنـه يـرى حالَـه أفضـلَ مـن حـالِ الإنسـانِ الـذي يتعامـلُ بالنقـودِ ولا يعـرفُ كيـفَ يحصـلُ عليهـا.

بنـاء عـلى مـا تقـدم، يمكـن القـول: إن محمـد آيـت حنـا في هـذه القصـص يـسرب إلينـا فلسـفة (جيـل دولوز) الـتي هـي فلسـفة تصـب تصوراتهـا عـلى المفاهيـم؛ فـ(دولـوز) بتصـوره الجديـد للفلسـفة سـعى إلى إعـادة مفهمـة المفاهيـم القـارة بمـا في ذلـك الفلسـفة نفسـها الـتي أعـاد التسـاؤل حـول مفهومهـا في كتـاب مسـتقل أسـماه (مـا الفلسـفة؟).

أن يكون كلباً؛ لكي يتجنب الفقر والاستجداء والكدية، وذلك في قوله:

رأيتُ كلابَ مولانا وقوفاً   ورابضةً على ظهر الطريـقِ
فمن ورِدٍ له ذنبٌ طويلٌ   يُعَقِّفُهُ وملهـوبٍ خلـوقـي
تغذى بالجدا؛ فوددتُ أني   - وحق الله- خركوش سلوقي

- يتيمة الدهر، الثعالبي، مج.٣، ص. ٦٧

٦ المجموعة، ص. ٢٥

تداخلُ الأيديولوجيات

عرفـت ممارسـةُ الأفـكارِ الفلسـفية عـلى الأرضِ إقصـاءً لبعضهـا بعضـاً؛ حيـث حاربـت فلسـفاتُ الواقـع والعلـم والتجريـب الفلسـفاتِ التأمليـة والميتافيزيقيـة والمثاليـة، وناهضـت الاشـتراكيةُ الرأسـماليةَ والعكـس، وجـاءت فلسـفة مـا بعـد الحداثـةِ لتقـضيَ عـلى فلسـفة الحداثـة، ولكـن الملاحـظَ أن محمـد آيـت حنـا أرادَ أن يقـدمَ لنـا مـا يمكـنُ أن ينهـي صراعَ هـذه الفلسـفاتِ الموطِّنـةِ لأيديولوجيـاتٍ مختلفـة، وهـذا الإنهـاءُ يكمـن في إمكانيـة الخـروج بحـل توفيقـي يقـوم عـلى المداخلـة فيمـا بـين هـذه الفلسـفات والأيديولوجيـات، وإلا فمـا الـذي يمكـنُ أن ينتجَ مـن دلالاتٍ عـن الكائـنِ الغريـب الـذي خـرجَ مـن الحافلـة بعـد تماهـي جسـدِ البرجـوازي أو بالأحـرى الأرسـتقراطي في جسـدِ البروليتـاري في قصـةِ (مصادفـة سـيامية).

لا يمكـنُ أن يكـونَ قـد قصـدَ إلى تصويـرِ أزمـةِ المواصـلاتِ الـتي يعـاني منهـا الإنسـانُ المغـربي فقـط، ولكنـه قصـدَ أن يقـدمَ فلسـفةً جديـدةً تسـعى إلى إذابـةِ الطبقيـةِ الجديـدة الـتي أوجدتهـا الرأسـمالية دون الوقـوع في أسرِ فلسـفة الاشـتراكية الـتي سـعت إلى جعـل الشـعوب طبقـةً واحـدة. لقـد أراد الخـروج بـ(ولادة ثانية) للعالـم، يظـن أنهـا سـتكون المخـرج لـه مـن صراعـه الطبقـي، وقـد يكـون هـذا التصـور هـو الـذي جعلـه يتوسـل بنمطيـة التفكـير الداروينـي عـن النشـوء والارتقـاء في تقسـيمه لعناوينـه الداخليـة لهـذه القصـة؛ وذلـك مـن أجـل أن يقـدم للقـارئ مراحـل تطـور المجتمعـات بدايـة مـن مرحلـة نشـوئها الأولى في القصـة (الرأسـمالية)، الـتي نجـد لهـا تجسـداً قويـاً في قصـة (وقـل اعملـوا)، ومـن مرحلـة نشـوئها الثانيـة (الاشـتراكية)، إلى مرحلـة ثالثـة سـماها بمرحلـة الارتقـاء عـن طريـق التداخـل والتصاهـر بـين هاتـين الأيديولوجيتـين ومـا تنتجانـه، ثـم انتهـى بهـذه المجتمعـات إلى مرحلـة الـولادة الجديـدة الـتي أتى لهـا بعنـوان مـزاوج هـو: (محاولـة ولادة ثانيـة/أولى)، وهـذه المزاوجـة في العنـوان الأخـير للقصـة توحـي بمـا يفصـح بـه العنـوان الرئيـس (محاولـة سـيامية) مـن دلالـة؛ فدليـل (سـيامية)، الـذي يعـني اندمـاج جسـدين في كيـان واحـد، يؤكـد المغـزى التصاهـري الـذي يريـده لهـذه الأيديولوجيـات الـتي دمـرت العالـم؛ بسـبب عـدم تكاملهمـا، كمـا يتأكـد هـذا المغـزى بقـوة في نـص الـولادة الأخـيرة، حينمـا يتأمـل القـارئ مـا توحـي بـه كثـير مـن العلامـات اللغويـة الموظفـة في هـذا المقتبـس: «نـزل كائـن غريـب يحمـل ملامـح شـخصين في وجـه واحـد...



ويلبس في نفس الوقت ثياباً رياضية وأخرى رسمية (...) ظل الكائن الغريب حائراً لا يدري هل يذهب إلى عمله؛ كي يعود باسماً في المساء إلى منى فتعد له كعادتها كأس شكولاتة ساخن.. أم يمضي إلى مدرسة الإنجليزية؛ كي تتآمر عليه مع الحافلة والتاريخ، كعادتها، وتمنعه من الدخول؟!»[٧].

إن هم تسريب تصورات وأفكار فلسفة ما بعد الحداثة في قالب سردي، يتضح في هذه القصة بجلاء، ولعل ما أراد القاص تقديمه في هذه القصة هو ما تم الاصطلاح عليه بـ (نهاية اليوتوبيا)؛ فما بعد الحداثة لم تعد تؤمن بجدوى الأيديولوجيات المفردة في تحقيق الرفاه والرخاء للأفراد أو المجتمعات، ولهذا وجدناها تتهاوى أو يُتخلى عنها، أو تبدل من هويتها أو تقبل بصيغ تصالحية مع غريماتها، كما وجدنا الأفراد، بفعل تغير هوية العالم الجديد، يغيرون هوياتهم وقناعاتهم وأيديولوجياتهم أو يتخلون عنها باستمرار أو يندمج فيهم هذا بذاك دون مقاومة أو رفض، وكل ما وصف يندرج تحققه وتوصيفه تحت مظلة فلسفة ما بعد الحداثة.

إعادة القراءة

قدمت المجموعة نصين قصصيين؛ نستطيع القول إنهما محاولة لإعادة قراءة نص كتابي تراثي وآخر بصري نهضوي. ويبدو أن القاص لم يقتنع بالقراءات التي دارت حولهما، فسعى، مستعيناً بفلسفة دريدا التفكيكية وإجراءاتها المنهجية، إلى إساءة القراءات السابقة التي انطلق منها ليعيد إنتاج دلالة هذين النصين.

ففي نص (الآخر) نجده يقلب معادلة المعنى الظاهر للنص الذي وصف لقاء الفيلسوف ابن رشد بالمتصوف ابن عربي في كتابه: «الفتوحات المكية». والمعنى الظاهر الذي «يظفر به قارئ النص»[٨] لا يخرج عما «أراده الشيخ الصوفي»[٩] الذي يرى، في غير هذا النص، أن الحقيقة لا يتم التوصل إليها إلا بالكشف العرفاني، بينما يتم التوصل إليها عند الفيلسوف ابن رشد بالنظر (العقل). وبسؤال الفيلسوف للمتصوف عن إمكانية الكشف بالنظر يقع الفيلسوف في ورطة الإجابة المخاتلة التي أجاب بها

٧ نفسها، ص. ١٤
٨ نفسها، ص. ٤٣
٩ نفسها، ص. ٤٣

إن هم تسريب تصورات وأفكار فلسفة ما بعد الحداثة في قالب سردي، يتضح في هذه القصة بجلاء

المتصوف؛ فـ (نعم ولا) تعني إجابة مفحمة للفيلسوف وانتصاراً كبيراً للمتصوف.

ولكن القراءة المخالفة التي يرويها القاص عن غيره[١٠]، تؤكد نص الفيلسوف الذي استطاع أن يجعل الصوفي يتخلى، ولو جزئياً، عن منهجه العرفاني الخالص في معرفة الحقائق ويعترف، ولو جزئياً، بالمنهج العقلي الذي ينتهجه ابن رشد. وهذا يعني أن التصوف أصبح فلسفياً وعرفانياً لا عرفانياً خالصاً؛ وذلك بفضل سلطة الفيلسوف التي هيمنت على المتصوف، وفرضت عليه تبديل نهجه العرفاني الخالص.

أما نص (ما قد تفعله بك الجيوكندا)، فقد حاول فيه أن يتخيل فلسفة الفن كما يجب أن تكون عند ليوناردو دافنشي من خلال إعادة قراءته للوحته الشهيرة (الموناليزا). وفلسفة الفن المتخيلة هذه تقيم تعديلات على نظرية المحاكاة كما قدمها أفلاطون واقتنع بها دافنشي من بعده، محاولة سحب النموذج المثالي من تعاليه ووضعه في سياقاته الطبيعية التي بها ينشأ، ويصير ويفنى كأية أيقونة إلا أنه يمتاز بالوحدة والتفرد، كما أن قراءته لفلسفة فنه جعلته يتخيل ما يجب أن تكون عليه وجهة نظر دافنشي عن كيفية نشوء عملية الإبداع الفني من خلال استثماره لما حكي عن ظروف وملابسات رسمه لهذه اللوحة.

إن ملاحظاته على فلسفة الفن التي عرفت عند دافنشي، حملته على تخيل رسام شاب يحل محل دافنشي، ويطلب منه رسم (موناليزا) كما طُلب من دافنشي، ولكن فلسفة الفن المتخيلة التي مهد لها هي التي جعلت الرسام الشاب يرفض الطبيعة

١٠ لا أستبعد أن يكون محمد المصباحي أستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة محمد الخامس هو صاحب هذه القراءة، والدليل على ذلك إهداء القصة إليه.

إن هم تسريب تصورات وأفكار فلسفة ما بعد الحداثة في قالب سردي، يتضح بجلاء في إحدى قصص المجموعة

المحاكاتية للرسم، ويؤمن بأنه لا يمكن لأي أيقونتين أن تتطابقا بتاتاً؛ الأمر الذي ساقه إلى انتقاد التأويلات التي قيلت عن اللوحة التي طابقت نموذجها الأصلي ودفعت دافنشي إلى عدم التخلي عنها، وعن بسمة (الموناليزا) المحيرة التي ذهبت بنقاد الفنون التشكيلية كل مذهب، وعن أخلاقيات دافنشي الذي اتهم بالشذوذ؛ لأنه ألبس وجه (موناليزا) ملامح ذكورية متوارية خلف ملامحها الأنثوية.

إن تخيل رسام آخر شاب يعيد رسم اللوحة الشهيرة لم يكن تقنية قص استثمرت؛ لكي يرد على الانتقادات الموجهة إليها؛ بل محاولة لتصحيح الأخطاء التي وقع فيها دافنشي الحقيقي، وقلب قناعاته الفنية رأساً على عقب، وتأسيساً لقراءة مغايرة للوحة؛ فشباب الرسام الآخر ووسامته أسس قراءة جديدة لبسمة (موناليزا) الملغزة التي «تبين بوضوح امرأة في تفاعل شبقي صامت مع شريك ذكر غير مرئي، لا شك في أنه الفنان ذاته، واللغز الذي التقطه ليوناردو [الرسام الآخر] هو الموضوع المراوغ للتوتر الشبقي الذي يفعل فعله بين امرأة ورجل»([١١]).

وهذه القراءة لا تنفي عن دافنشي شذوذه وحسب، ولكنها هيأت لتصور آخر للفن هو الانتصار للواقع على الفن من خلال تخلي الشاب عن لوحته للزوج والفرار بالزوجة المرسومة على ظهر حصان، وهذا بعكس رؤية دافنشي التي تتضح من خلال إصراره على الاحتفاظ بلوحته الشهيرة ضمن أعماله الخاصة؛ أي أنه انتصر للفن والمثال. كما أن التقاط الرسام لهذه البسمة الشبقية وتثبيتها في لوحة يحقق للوحة الوحدة والتفرد من خلال موضوعها المنتقى بدقة متناهية؛ فالموضوعات هي التي تحقق للإبداع الجودة أو الرداءة في فلسفة الفن المتخيلة التي تؤمن بأن «الإبداعات الرديئة نتيجة اختيار سيئ للموضوعات»([١٢])، والعكس صحيح.



١١ نقلًا عن توماس جولدشتاين، تراجع المجموعة، ص. ٦٠

١٢ المجموعة، ص. ٥٦



الفيلسوف فتحي المسكيني لمجلة ذوات:
الإرهاب هو أقصى تهديد ممكن لفكرة المستقبل

حاوره: عبد الدائم السلامي
باحث وناقد تونسي

يذهب الدكتور فتحي المسكيني إلى اعتبار أنّ «شروط اللياقة الكونية للفيلسوف تدعونا إلى أن نكفّ عن تقديم وعود فلسفية لا نستطيع الإيفاء بها، وخاصة منها وعود الهوية».

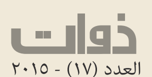
ويرى المسكيني أن الواقع العربي يمثّل حالة فلسفية عالية واستثنائية، ذلك أننا «أكبر مدعاة عالمية للتفلسف، ومن ثمّ أنّ ظهور الفلاسفة لدينا هو حالة طبيعية جدّا، لن يعطلها أيّ قدر أو نوع من العدمّية»، وهو يعتبر أن «كلّ تعطيل لآلة العصر فينا، أي كلّ تدمير، مقصود أو غير مقصود، لقدرتنا على الكونية، ضربا مخزياً من العدميّة، ولاسيّما حينما يقوم بها «مفكّرون» أو حتى «فلاسفة» بالاسم».

ويرى أنه «لا خوف على الشعوب الكبيرة والجماعات الروحية أو الأخلاقية الكبيرة من أيّ ضرب من «تفتيت الهويات»؛ لأنه «لا يمكن تفتيت الحياة في أفق شعب كبير».

وعن مسألة الترجمة يقول المسكيني: «ما أقصده من أنّ الترجمة هي شكل من أشكال الانتماء الإيجابي للإنسانية الراهنة هو أنّنا لا نتوفّر اليوم على خطّة ميتافيزيقية أو أخلاقية خاصة بنا نحو مستقبل العالم، ومن ثمّ علينا أن نعتبر الترجمة خطّة انتماء أساسية، بدلا من معاملتها وكأنّها مجرّد سدّ «حاجة» طارئة».

أما عن الإرهاب، فيذهب فتحي المسكيني إلى أنّ «الإرهاب هو أقصى تهديد ممكن لفكرة المستقبل في أفق شعب ما»، وأنّ «أروع تعبير عن علاقتنا بالمستقبل أو حتى عن ماهية المستقبل على الأرض هو ما نسمّيه اليوم الإرهاب».

وعن علاقته بالشعر يقول المسكيني: «ما هو مؤكد هو أنني لا أشعر بأي فرق أخلاقي أو تباين ميتافيزيقي أو تفاوت أدبي بين التفكير في سؤال الكينونة مع هيدغر أو سرديّة الموت العادي أو قصيدة في رثاء شكري بلعيد».



والدكتور فتحي المسكيني من مواليد مدينة بوسالم بالشمال الغربي التونسي سنة ١٩٦١، يشتغل أستاذ تعليم عال، يدرّس الفلسفة بجامعة تونس، وهو واحد من قِلّةٍ جامعية تحاول تغيير قِبلة الفلسفة في تونس وفي العالم العربي. يجمع المسكيني في اهتماماته بين البحث الفلسفي والترجمة والكتابة الشعرية، وقد صدرت له كتب منها «العقل التأويلي، أو فلسفة الإله الأخير»، و«الهوية والزمان، تأويلات فينومينولوجية لمسألة النحن»، و«التفكير بعد هيدغر، أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟»، و«فلسفة النوابت»، و«الهوية والحرية، نحو أنوار جديدة»، و«الفيلسوف والإمبراطورية، في تنوير الإنسان الأخير»، و«هيغل ونهاية الميتافيزيقا». وقد ترجم كتاب «الدين في حدود العقل» لإيمانويل كانط، وفاز بجائزة الشيخ زايد للترجمة في دورتها السابعة سنة ٢٠١٣ عن ترجمته لكتاب الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر «الكينونة والزمان».

*** يمثّل سؤال الهويّة هاجسا فكريا في كتاباتكم، فأيّ تأويل للهويّة العربية الإسلامية تقترحون في ظلّ النزوع المحلي والإقليمي والعالمي إلى تفتيت الهويّات؟**

يبدو أنّنا نأتي إلى السؤال عمّن نكون في لحظة مخصوصة من تاريخ أنفسنا الحديثة، هي تلك التي دشنتها الإنسانية الأوروبية سنة 1989: ليس بوصفها سنةَ «ثورةٍ فرنسية» تحوّلت إلى فولكلور ما بعد- حديث أو سنة «ثورةٍ شيوعية» انهارت من نفسها دون أيّ عنف تاريخي،- بل بخاصة من حيث هي سنة فلسفية بامتياز: إنّ 1989 هي سنة اكتشاف الفلاسفة لواقعة إنسانوية جديدة تماما، ألا وهي عودة «نزاع الاعتراف» الذي قامت عليه فكرة الحداثة إلى الاشتغال على نحو جماهيري. وهكذا بعد ما يناهز القرنين من التشكيك على الكوجيطو الحديث والإعلانات المتعاقبة لموت الفن وموت الإله وموت الدولة وموت الفلسفة، وأخيرا موت الإنسان،- اكتشف الفيلسوف فجأة أنّ «الذاتية» الحديثة لا تزال لم تفرغ كل ما في جعبتها من الكلام المباح: إنّ أنطولوجية الموضوع التي تأسّست عليها ظاهرة العلوم الحديثة لم «تشيّئ» كلّ الممكن الإنساني الذي في الإنسان، مثلما أنّ دولة عصر التقنية، سواء أكانت ليبرالية أم كليانية، لم تجرّد الفرد من كلّ مساحة الحقّ الطبيعي الذي يحتفظ به المواطن بعد أن يتخلى للسلطة السياسية عن كل إنسانيته مقابل الدفاع عن مواطنيته.

> إنّ ١٩٨٩ هي سنة اكتشاف الفلاسفة لواقعة إنسانوية جديدة تماما، ألا وهي عودة "نزاع الاعتراف" الذي قامت عليه فكرة الحداثة

لنقل إنّ الإنسان قد انتفض سنة 1989 كالعنقاء من الرماد، عنقاء ما بعد- حديثة من رماد الدول القومية التي فشلت في احتمال عصر التقنية بمفردها، وذلك يعني تحت تصوّر انثروبولوجي وأداتي للعنصر الإنساني. إنّ «الحيوان المدني» قد ثار سنة 1989 ضدّ استعمال معيّن للعنصر الإنساني، استعمالٍ انتهى إلى فصل العنصر الإنساني عن الإنسان الذي يعيشه، وحوّله إلى جماعة اقتصادية بلا حياة يومية.

وإنّه على ضوء هذا الحدث الإنسانوي ما بعد الحديث الذي أدّى إلى إعادة هيكلة جيوسياسية للعالم الحالي،- إنّما علينا أن نقيم سؤالنا عن معنى الإنسان. ربّ سؤال وجدنا بعدُ أنّ كوكبة من فلاسفة الغرب قد تصدّوا له في نحو من التصديق المثير للتعريف الهيغلي للفلسفة بوصفها «عصرها مدرَكا في الفكر». ونعني بذلك خاصة مؤلّفات من قبيل: كتاب رورتي Contingency, Ironie and Solidarity - عرضية، تهكّم وتضامن؛ وكتاب شارل تايلور Sources of the Self - مصادر النفس؛ وكتاب ريكور Soi-même comme un autre - الهُو نفسه بما هو آخر؛ وكتاب جوديت بتلر Gender Trouble مشكلة الجندر.

هذه كلّها كتب صادرة في نهاية الثمانينات ومطلع التسعينيات، وإنّه في خضمّ هذه اللحظة الفلسفية بالتحديد أنا أتيت إلى البحث الفلسفي وليس «الثقافي» في إشكالية «الهوية» بعد تحضير أساسي سنة 1987 في أوّل دراساتي الجامعية العليا بعد الأستاذية، وما كان يُسمّى «شهادة الكفاءة في البحث»، في بحث لا يزال جزءًا من هواجسي الفلسفية الأساسية، كان تحت عنوان «مفهوم الذات وعمل السالب في فينومينولوجيا الروح لهيغل» (بالفرنسية).

أمّا «التأويل الذي أقترحه للهوية العربية الإسلامية»، فهو لا يخرج عن طبيعة التساؤل الفلسفي المعاصر (ريكور، تايلور، رورتي، بتلر،...) عن معنى الهوية.

والمغزى من هذا التنبيه هو ليس فقط لا يمكن، بل لا يحقّ لأحد من «المتفلسفة عندنا» أن يفكّ الارتباط النظري مع الفلسفة المعاصرة ثمّ يزعم أنّه يقدّم «مقترحا» ميتافيزيقيا «خاصّاً بنا»، يزعم أنّه استقاه من «علوم الملة» أو «علوم العربية».

- علينا أن نكفّ- وهذا من شروط اللياقة الكونية للفيلسوف- عن تقديم وعود فلسفية لا نستطيع الإيفاء بها، وأخص بالذكر وعود الهوية. ما هو مطلوب من باحث فلسفيّ يفرض الاحترام على أعضاء الجماعة الفلسفية العالمية اليوم هو أن ينخرط انخراطاً أخلاقيّا صارماً في التفكير العالمي في مشكل الهوية الإنسانية، وأن يكفّ عن النكوص النرجسي نحو أيّ مقطع تائه أو مطمور من مقاطع ملّة انقطعت عن التفكير «الكوني» منذ مدّة طويلة.

أمّا عن «تفتيت الهويات»، فهذا أمر غير مخيف أبدا من الناحية الفلسفية؛ بل ربما يكون ظاهرة صحّية متى كانت ناجمة عن حراك أخلاقي داخلي في صلب هوية شعب كبير أو جماعة روحية معيّنة. ما يزعجنا فعلا هو استعمال مثل هذه الشمّاعات النفسية أداةً لإرباك قدرة الشعوب أو الثقافات على التطوّر «الذاتي» نحو أنفسها القادمة، وذلك رغبةً في حصرها في بوتقة أجوبة أخلاقية جاهزة أو مؤبّدة

حول نفسها القديمة. وبعبارة واحدة: لا خوف على الشعوب الكبيرة والجماعات الروحية أو الأخلاقية الكبيرة من أيّ ضرب من «تفتيت الهويات». لا يمكن تفتيت الحياة في أفق شعب كبير.

*** تعتبرون الترجمة شكلا من أشكال الانتماء الإيجابي إلى الإنسانيّة الراهنة، فهل قدر العرب أن يظلّوا دوما مترجمين لمنجزات حضارة الآخرين على حدّ ما فعل فلاسفتنا القدامى؟**

علينا أن نميّز بين الحاجة الراهنة إلى الترجمة، وبين ما فعله أسلافنا: كان أسلافنا يمثّلون قوة ميتافيزيقية رائعة (الحدث القرآني) وقدرة إمبراطوريّة عالمية (دولة الخلافة) وسيطرة إيبستمولوجية لا جدال فيها على براديغم العلوم القديمة (اختراعات متتالية لعلوم النحو والأصول والكلام والفقه،...وتبيئة فذة لعلوم المنطق والطب والخطابة والأخلاق والطبيعيات وما بعد الطبيعة...). أمّا «نحن» الجدد، المعاصرين للحقبة الكولونيالية وما بعد الكولونيالية، فإنّ علاقتنا بالترجمة هي علاقة خضوع لبراديغم العقل الحديث ولكلّ نتائجه الكوكبيّة.

إنه على ضوء هذا الحدث الإنسانوي علينا أن نقيم سؤالنا عن معنى الإنسان

ما أقصده من أنّ الترجمة هي «شكل من أشكال الانتماء الإيجابي للإنسانية الراهنة» هو أنّنا لا نتوفّر اليوم على خطّة ميتافيزيقية أو أخلاقية خاصة بنا نحو مستقبل العالم، ومن ثمّ علينا أن نعتبر الترجمة خطّة انتماء أساسية بدلا من معاملتها وكأنّها مجرّد سدّ «حاجة» طارئة علينا بسبب تطوّر الدولة كما كان حال أسلافنا. كان أسلافنا يترجمون من موقع الريادة العالمية: يأخذون ما يحتاجون إليه من الأمم الأخرى، دونما أيّ خوف على «هويتهم» كمسلمين. أمّا نحن، فلا نملك مثل هذا الترف الميتافيزيقي النادر، والذي خرج من أفقنا منذ أمد. وهكذا علينا أن نختار: إمّا أن نتحوّل إلى مترجمين جيّدين للإنسانية الحالية، ومن ثمّ التدرّب المستديم على امتلاك أدوات الصمود «الديكونيالية» أمام هيمنة الحداثة الغربية على مستقبل النوع الإنساني وتحويله إلى سرديّة أوروبية مغلقة، وإمّا أن نعوّل على مؤسسة «العقل الكسول» حسب عبارة كانط، والتي تحكّمت في مصيرنا إلى حدّ الآن، تلك التي تواصل الاستخفاف بخطورة الانتماء إلى الإنسانية، وتحصر التفكير في أنفسنا في مربّع الدفاع اللاهوتي عن «الملة»، وكأنّ الثروة الأخلاقية الوحيدة لهذه الشعوب هو ماضيها البعيد.



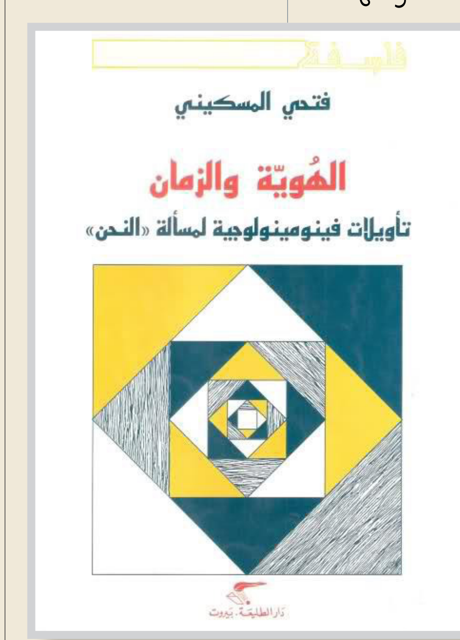
*** تدافعون في كتاباتكم عن إمكانية ظهور فلسفة عربية معاصرة، فما هي ملامح هذه الفلسفة؟ وهل الواقع العربي قابل للفعل الفلسفي؟ وما مدى قدرة هذه الفلسفة على المساهمة في إثراء المشهد الفكري العالميّ؟**

«نحن» نملك اليوم حالات فلسفية عديدة لا جدال في ذلك؛ وإن كانت بعض الأقلام المرتعشة لا تزال تصرّ على التشكيك في «إمكانية ظهور فلسفة عربية معاصرة». ولذلك لا بدّ من بعض التمييز هنا: يتعلق الأمر بنوع الانتظار الذي نبنيه حول مفهوم «الفلسفة»، ثمّ عن مفهوم «الفلسفة العربية»، ثمّ عن مفهوم «الفلسفة العربية المعاصرة». ليس ثمّة اتفاق عالمي اليوم حول «ماذا تكون الفلسفة؟». وأجوبة هيدغر أو أدورنو أو دولوز.. لا تغيّر من طبيعة الصعوبة شيئا.

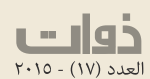
ومنذ كانط نعرف أنّه لا توجد «فلسفة»، بل فقط قدرات على «التفلسف». ثمّ إنّ نسبة الفلسفة إلى قوميّة ما- كما بحث في ذلك دريدا- هو مشكل يمرّ لا محالة حول ما يقوله شعب ما عن نفسه ولاسيّما بلغته القومية. هذا ما يفصل الفلسفة عن العلوم التي لا تتكلّم أيّة لغة قومية بحصر المعنى. ولذلك، فإنّ معنى «الكونية» في الحالتين مختلف جدّا: العلم كلّي، أي ينتج منطوقات أو قضايا تحتمل دعوى الحقيقة لدى كلّ العقول، حيث إن الحكم أكان سلباً أم إيجاباً هو غير محصور منطقيّاً بعدد من أفراد الموضوع، بل يشمل كلّ الأفراد. لكنّ ذلك لا يعني أنّ العلم كونيّ عند كل الشعوب أو الثقافات. وحدها الفلسفة يمكن أن ترفع دعوى الحقيقة بشكل كوني، أي على نحو يهمّ كلّ إنسان بما هو إنسان. نحن نمتلك سلفا وطبعاً «إمكانية ظهور فلسفة عربية معاصرة» إلاّ أنّ ذلك سوف يفرض علينا مناظرة شرسة حول مفترضات ومقتضيات فظيعة تختبئ وراء مثل هذه الإمكانية. وما يرعب المتفلسفة ليس وجود فلسفة عربية أو عدم وجودها- فهي موجودة تاريخيّا، ونحن لدينا فلاسفة من طراز عالمي، مثل الفارابي أو ابن سينا أو ابن طفيل أو ابن رشد...- بل إمكانية ظهور فلسفة عربية «معاصرة»: ممّا يعني القدرة لدينا على بلورة صياغة «كونية» للأسئلة الأساسية التي لا مردّ لها في صناعة التفلسف، نعني الأسئلة الميتافيزيقية (النفس، العالم، الله) أو الأخلاقية (قيمة الوجود البشري) أو السياسية (مصادر التشريع) أو العرفانية (طبيعة الحقيقة في العلوم)،...وهذا التوصيف نفسه هو قرار تأويلي ينتمي إلى حقبة فلسفية دون أخرى.

علينا أن نكف عن تقديم وعود فلسفية لا نستطيع الإيفاء بها، وأخص بالذكر وعود الهوية

لا يمكن للفلسفة أن تتّخذ ملامح خاصة بثقافة دون أخرى؛ فهي كونية أو لا تكون. لكنّ ذلك لا يعني أنّها «غربية» بالضرورة. تكون الفلسفة كونية حين تخاطب كلّ إنسان بما هو إنسان. ولذلك، فالمشكل ليس في تبعيّتنا للمعجم الغربي في التفلسف، بل في عدم قدرتنا على التفلسف بما هو كذلك. والتفلسف لا هوية له. من يملك القدرة على التفلسف يملك حق اختيار صندوق الأدوات الذي يناسبه. يمكنه أن ينطلق في التفكير الكوني بواسطة أيّة ثقافة كانت. إلاّ أنّه لا يستطيع أن يفعل ذلك إلاّ بقدر ما ينتمي إلى الإنسانية المعاصرة له. وبالتالي، فإنّ الكوني الحقيقي والوحيد هو فكرة الإنسانية. والشعوب لا تتوفّر على نفس القدر من الإنسانية المعاصرة لها في كل مرة. إنّ الفلاسفة ممكنون بقدر ما ينجح بعض الأفراد في معاصرة الإنسانية دون سواها. معاصرة الشعوب مهمّة غير فلسفية أو لا تحتاج إلى فلاسفة. المتكلّمون والصحفيون يكفون مؤونة هذه الغاية.



«الواقع العربي» مفهوم مركّب وصعب، لكنّه حالة فلسفية عالية واستثنائية. وحتى نتأكّد من ذلك يكفي أن نلاحظ أيّة «نشرة أخبار عالمية»، ولنستمع إليها بوصفها «نشرة أخبار ميتافيزيقية» عن الإنسانية الحالية. سوف نكتشف سريعاً أنّنا «نحن» العرب أو نحن «المسلمين» - كتسمية منفعلة أو واقعة علينا دون قدرة أخلاقية على ردّها - إنّما نشكّل محور العالم الحالي أو موضوعه الرئيس. نحن «الحالة الاستثنائية» التي تشدّ راهنيّة العالم الحالي. وبالتالي، فإنّ الفعل الفلسفي لا ينضاف إلينا، بل نحن أكبر مدعاة عالمية للتفلسف، ومن ثمّ أنّ ظهور الفلاسفة لدينا هو حالة طبيعية جدّا، لن يعطلها أيّ قدر أو نوع من العدميّة. وأنا أعتبر كلّ تعطيل لآلة العصر فينا، أي كلّ تدمير، مقصود أو غير مقصود، لقدرتنا على الكونية، ضربا مخزياً





من العدميّة، ولاسيّما حينما يقوم بها «مفكّرون» أو حتى «فلاسفة» بالاسم.

أمّا عن قدرة المتفلسفة عندنا على «المساهمة في إثراء المشهد الفكري العالميّ» فهو أمر واقع، وعديدة هي الأسماء المقروءة في الغرب. وإن كان الباحثون الغربيون يعانون من عمى ميتافيزيقي مريع تجاهنا. مازال الكثير منهم يسرد تاريخ العقل الفلسفي، وكأنّ الفلسفة العربية الوسيطة لم توجد قط. لا يتعلق الأمر بخطأ أو نسيان غير متعمّد، بل هو جزء من خطّة «الحداثة» في تحديد مصادر ذاتها. و»نحن» لا تعتبرنا جزءاً من ذاكرتها العميقة. طبعاً لا يحق لنا مطالبتها بذلك، طالما هي تفعل ذلك وفقاً لبرنامج هيمنة أخلاقية على ذاكرة الإنسانية الحالية وتحويلها إلى مناطق نسيان كونية، حتى ينجح الغرب في المحافظة على ذاته لأمد أطول. لا يمكن لأية فلسفة أن تثري مشهدا «عالميا» لا يعترف بها. إنّ دعوى العالمية هي نفسها جزء من خطّة أخلاقية علينا وضعها موضع مراجعة أو مساءلة.

*** كيف تقرؤون المشهد السياسي العالمي والعربي اليوم؟ وهل تعتبرون أنّ العرب ليسوا إلا ضحايا لمؤامرة غربية وأمريكية؟**

بعض «المثقفين» يجدون متعة غريبة في جلد الذات أو في التعويل على نظرية المؤامرة. وكأنّ شعوبنا ذوات أخلاقية قاصرة بلا رجعة. والحال أنّ ما يرهقنا من الداخل هو شيء آخر: إنّه مستوى سؤالنا عن الحرّية. وعبارة «المشهد السياسي العالمي والعربي اليوم» هي نفسها جزء من تصوّر «مرآويّ» لما يحدث لنا، هو نفسه ينبغي مساءلته. فضّل هيدغر ودريدا الحديث عن «حدث» عالمي، وليس عن «مشهد» أو «مرئيّ» حسب عبارة مرلوبونتي. ما يحدث ليس مشهدا؛ والفارق هو التقابل بين «الحدث» (أي نمط كينونة العالم)، وبين «المشهد» (أي نمط شهودنا لما يقع داخل العالم). ومجرّد اعتبار ما يحدث مشهدا نكون قد كرّسنا فهماً سابقاً لوجودنا في العالم الحالي. نحن لسنا «شهودا» بالضرورة على ما يقع لنا. ولذلك، فإنّ مفهوم «الحدث» يترك لنا مساحة الغياب الكافية أو الضرورية. لكنّ الغياب لا يبرّر القول بنظرة «المؤامرة». وعلينا أن نذكّر بأنّ نظرية المؤامرة تعود قرنين كاملين، حيث إن أوّل استعمال لها تمّ في نهاية القرن الثامن (1798) وذلك بقراءة الثورة الفرنسية، باعتبارها «مؤامرة ضدّ المسيحية». لكنّ أوّل تنظير لها يبدو أنّه قد تمّ في كتاب كارل بوبر المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945) ثمّ صار مصطلحا متواترا صراحة لدى الفلاسفة (مثل حنّا أرندت في النسق الكلياني)، ولاسيّما لدى علماء الاجتماع وعلماء النفس وعلماء السياسة. نحن جزء من هذا الاستعمال المعاصر ضد ثورات الشعوب، وهو تقليد لا يمكننا أن ندرسه هنا، إلاّ أنّ علينا أن نسأل: ما جدوى التعويل على نظرية المؤامرة لقراءة ثورات «الربيع العربي» مثلا؟ هل نريد أن نطمئن الغرب على مستقبل هيمنته علينا؟ أم نريد أن نثبت لهذه الشعوب أنّها غير قادرة تاريخيا أو أخلاقيا أو حتى ميتافيزيقيا على فعل الثورة؟ لا يمكن أن نقنع شعبا ثائرا بأنّه ضحية مؤامرة. لا يمكن للحرية الحرّة (وهذا هو تعريفي للثورة) أن تكون ضحيّة لأحد. وإذا كان لابدّ من استعمال هذا المعجم علينا أن نقول: إنّ الحرية الحرة هي دوما ضحية نفسها؛ وأن تكون الشعوب ضحيّة «نفسها»،

> لا يمكن للفلسفة أن تتّخذ ملامح خاصة بثقافة دون أخرى؛ فهي كونية أو لا تكون

أي ضحية تصوّرها العميق لذاتها الكبرى، فهذا هو عين التضحية المناسبة. ولأنّ الشعوب تشبه عقولا كبرى بالنسبة إلينا، فمن المفيد أن نتمثّل هنا بقولة شهيرة لكانط: «من العبث أن نتوقّع من العقل إيضاحات وأن نرشده مع ذلك سلفاً إلى الجهة التي يجب عليه بالضرورة أن ينحاز إليها».

"الواقع العربي" مفهوم مركّب وصعب، لكنّه حالة فلسفية عالية واستثنائية

*** كتبتم عن الإرهاب قبل أن يتحوّل إلى أجندات عالمية، فهل تعتقدون أنّ مهمّة الفيلسوف هي استشراف المستقبل؟ وهل للإرهاب مستقبل؟**

كتبت عن الإرهاب مقالة ظهرت في مجلة دراسات عربية في سنة 1997، ثمّ نشرت في كتابي الهوية والزمان الذي رأى النور في مطلع شهر سبتمبر (أيلول) 2001، وعاصر بذلك بشكل ميتافيزيقي مريع أحداث التاسع من سبتمبر (أيلول) السيّئ الصيت. كيف علينا أن نفهم هذه العبارة: «قبل أن يتحوّل إلى أجندة عالمية»؟ يبدو لي أنّ علاقتنا بالإرهاب أعمق من كلّ ضجيج المثقفين الحاليين حول العنف. الإرهاب ليس عنفا، ومن ثمّ فإنّ الدولة الحديثة لا تؤهّلنا لفهمه. إنّ أروع تعبير عن علاقتنا بالمستقبل أو حتى عن ماهية المستقبل على الأرض هو ما نسمّيه اليوم الإرهاب. كلّ تشخيصاتنا اليوم لظاهرة الإرهاب هي تكاد تكون صادرة عن سوء توقيت في أدوات فهمنا لما يقع لنا. نحن ننتظر الإرهاب في محطة قطار مهجورة منذ زمن طويل. وأقصد بذلك أنّ الإرهاب ليس دينيّا بالضرورة. إنّه ظاهرة «ما-بعد-حديثة»، وبالتالي هو يقع خارج مقولات الوعي بالزمان التي بحوزتنا. نحن لا نزال نعوّل على مؤسسة الماضي، باعتبارها مركبة أخلاقية لا تزال صالحة بشكل صارم. والحال أنّ شكل الحياة الذي يهيكلنا هو غريب تماما عن ذاكرتنا العميقة. نحن نعيش في أفق إنسانية افتراضية لكنّ أجهزة السلطة في عقولنا تعمل بواسطة رؤية العالم الدينية. نحن لم ننزع السحر عن العالم إلى حدّ الآن. ولذلك أسرعنا إلى ربط الإرهاب بالدين بما هو كذلك، وبدينٍ بعينه. والحقيقة أنّ هذا تشخيص مسيحي أقامت عليه الحداثة اختلافها عن الإسلام محصورا في فكرة «الجهاد»، بوصفه ديناً عسكريّا كما يقول بيتر سلوترديك، أو من وضع نبيّ مقاتل. لكنّ ربط الإرهاب بالدين بحصر المعنى يصيبنا بضرب من العمى الميتافيزيقي عن طبيعة المستقبل: لقد غيّر المستقبل من ماهيته بشكل مرعب، ودخلت الإنسانية في مجال افتراضيّ تماما بالنسبة إلينا، إنسانية الواقع الأخيرة على الأرض. بالطبع: إنّ مهمّة الفيلسوف هي استشراف المستقبل، في المعنى الدقيق الذي حدّده هيدغر في الكينونة والزمان: الاستشراف (der Entwurf) هو «الكينونة المفتوحة على مستطاع الكينونة الذي لها» (الفقرة 44، ص 221)، ولكن مع اعتبار حاسم لا مردّ له، ألا وهو أنّ كلّ استشراف هو «استشراف ملقى به» (geworfener Entwurf) (الفقرة 31، ص 148)، أي أنّنا يمكن أن نستشرف مستقبلنا لكنّنا لا نملك العالم الذي نأتي فيه إلى مستقبلنا. وهكذا ثمّة خيط متوتّر ورفيع بين استشراف المستقبل والسيطرة عليه. والإرهاب هو أقصى تهديد ممكن لفكرة المستقبل في أفق شعب ما. أمّا إذا ما كان ثمّة مستقبل للإرهاب فالأليق بالمتفلسفة أن يقولوا لا. «لا» الإثباتية التي ميّزها نيتشه، نبيّ المستقبل في حضارة الغرب العدمي، عن أيّ «لا» ارتكاسية، تحتمي بالعقل الكسول في ثقافة ما وبأكثر ما يمكن من مؤسسات الضغينة- وكلّ سلطة لا تقبل التداول الحرّ بين الأحرار هي مؤسسة ضغينة بامتياز- من أجل تأبيد نوع واحد من الإجابة عن مستقبلنا.



*** ما هو الدور الحضاري الذي يمكن أن يُناط بعهدة الفيلسوف العربي اليوم؟ وهل تعتقدون أنّ المشهد الثقافيّ والفكري في حالة صحّية جيّدة يسمع بالتفكير وطرح الأسئلة؟**

دور الفيلسوف (و تحت أيّة راية قومية) تحرير الحرية وحمايتها من مؤسسات الضغينة، إلاّ أنّ الفلسفة هي دومًا بلا موضوع. إنّها فعالية جذرية، وليست دفاعاً عن أيّ مخزون من الأجوبة الهووية. لا تحتاج الأسئلة الفلسفية الأصيلة إلى «مشهد ثقافي أو فكري في حالة صحية جيدة»، بل ربما هي تعيش على مرض الشعوب وشعورها العميق والمرعب بأنّها صارت بلا مستقبل. وكلّما كان شعب ما في أزمة إلاّ وفتح الأفق نحو اختراع أسماء جديدة لنفسه. ولذلك وحدهم الشعراء هم بوصلة الحضارات وأنبياؤها المجهولون. ولا خوف على الأسئلة الفلسفية في حضارة لا زال فيها شعراء أساسيون، كما نرى إلى ذلك في ذاكرتنا العميقة من امرئ القيس إلى درويش.

*** يرى البعض أن الشعب التونسي قد اخترع لنفسه مسارا مختلفا عمّا حدث ويحدث الآن في بعض البلدان العربية الأخرى، وأنّه لا خوف عليه رغم بعض الأحداث الإرهابية التي تحدث هنا وهناك، فما مدى وجاهة هذا الرأي؟**

علينا أن نصدّق هذا الرأي حتى ولو كان خاطئا. نحن بحيرات أمل بالنسبة إلى بعضنا البعض، وما نسمّيه «الوطن» هو خيمة الأمل التي نجتمع عندها بلا أيّ شكل من الابتزاز أو التفاوض. وإذا ما أخذنا حدث الثورة، فإنّ تونس لا تختلف في شيء عن مصر مثلا. لكنّ طبيعة المجتمع التونسي وتاريخه الخاص هو الذي هيّأه إلى مسار آخر. ليس هذا اختيارا أو تميّزا، بل سردية خاصة، لها مفرداتها التي لا تتكرر في أيّ مكان آخر. ثمّة تعديلات وإيقاعات خاصة بكل شعب، حسب نمط ذاكرته ونوعيّة الوقائع الكبيرة التي بنى عليها تصوّره لنفسه العميقة أو طريقة فهمه لمستقبله. يُخطئ من يظنّ أنّ ما وقع ويقع في العراق أو في سوريا هو خطأ هذا الفرد أو هذه الطائفة أو هذه القوة العالمية؛ بل هي شعوب أو دول توجد داخل سردية أخرى بالنسبة إلينا، حتى ولو كنّا نعتزّ بالانتماء إلى الأفق الأخلاقي أو التاريخي نفسه. وعليه، فإنّ تونس مؤهّلة بتاريخها الخاص إلى مسار آخر. وهذا ما وقع، ونحن لا ندين به إلى ذكاء أيّ زعيم ولا إلى نجاعة أيّ حزب. وكما أنّ الثورة ليست برنامجا حزبيّا، كذلك المستقبل، إنّه شكل استثنائي للحياة التي يخوضها شعب دون غيره. الخوف لا يشكّل اعتراضا جدّا على الحياة، والإرهابيون هم أنفسهم لا يملكون إرادتهم ولا مصيرهم، بل هم جزء من خارطة قوى لا تقصدنا؛ إذ هي حركة إمبراطورية معولمة لا هوية لها. وبكلمة واحدة: لازال التهديد ضدّنا رمزيّا فقط. نحن نشكّل حالة أخلاقية خاصة أكثر منّا حالة سياسية عالمية. ولذلك علينا ألاّ نسمح لأيّ خوف بأن يسرق منّا القليل الميتافيزيقي الذي حققناه: الحرية الحرة. أمّا الإرهابيون فلا تهمّهم الحرية، وهم ليسوا أعداء لها إلاّ عرضاً.

نحن نعيش في أفق إنسانية افتراضية لكنّ أجهزة السلطة في عقولنا تعمل بواسطة رؤية العالم الدينية

*** ثمة عودة قويّة للمقدَّس في المعيش العربي السياسي والاجتماعي والثقافي، فهل هي عودة بريئة؟ وهل يمكن للمقدّس أن يعيش في واقع ثقافي عربي ميّال إلى التحرّر من إكراهات ماضيه؟**

«عودة الدين» أو المقدّس ليست حكرا علينا ولا هو مشكل اخترعناه، بل هو حالة عالمية عرفها الغرب عن قرب، وهو يخوض معها نزاعا تأويليا شرساً منذ مدّة. وفي واقع الأمر علينا أن نضع مصطلح «العودة» بين هلالين. هل يتعلق الأمر حقّا بعودة؟ متى كفّ الدين عن الفعل المعياري والرمزي في علاقة الإنسان الحديث بذاته أو بغيره أو بالطبيعة أو بالعالم؟ - لقد صار أغلب المتفلسفة إلى أنّ قيم الحداثة لا تعدو أن تكون محض علمنة جذرية للقيم المسيحية. و»العلمنة» لا تعني معاداة الدين أو القضاء عليه، بل تحويله من الداخل من معجم لاهوتي إلى معجم دنيوي، وذلك من دون تغيير جذري على طبيعة المثال النسكيّ الذي تأسّس عليه، نعني إرادة الحقيقة. إنّ ما تغيّر هو أسلوب التعبير عن معادلة الحقيقة. كانت الحقيقة ملقاة في جهة «الآخرة» بناءً على المماهاة بين الإله والحقّ؛ أمّا الحداثة فقد احتفظت بالمثال النسكيّ وحوّلته إلى قيمة أخلاقية كونية، بناءً على المماهاة بين الذات وعالم الحياة.

دور الفيلسوف تحرير الحرية وحمايتها من مؤسسات الضغينة

وفيما يخصّنا، فإنّ عودة الدين لها توصيف آخر. لنقل إنّ غياب الدين كان مؤقّتا ومؤقّتا جدّا، وهو محصور في حقبة دولة الاستقلال أو حقبة إنشاء الدولة الحديثة في مختلف البلاد العربية. ما وقع هو ضبط الاستعمال العمومي للدين وفقا لحاجيات الدولة-الأمة وتعطيل دوره «الشرعي» الذي كان متواصلا منذ تأسيس الخلافة. لقد تمّ استغلال الاستقلال عن المستعمر «الحديث»، باعتباره فرصة لتغيير البراديغم الديني العميق في أفقنا الأخلاقي: تعويض التقاليد الدينية الإسلامية بمركّب القيم المسيحية المعلمنة، أي مركّب القيم الحديثة، باعتبارها هذه المرة مركبا للنجاة الأخلاقية من الدين التقليدي، وليس شكلا من الهيمنة الاستعمارية على هويتنا العميقة. وبهذا المعنى، فإنّ الاستقلال التام عن الرؤية «الحديثة» أي عن الرؤية «الكولونيالية» للعالم لم يقع بعد. صحيح أنّه تمّت إعلانات عن الاستقلال الخارجي؛ إلاّ أنّ الاستقلال المعياري لم يقع أبدا. وليس ذلك لأنّ الغرب مهيمن علينا؛ بل بالعكس لأنّ نخب الاستقلال لم تكن تريد ذلك أصلاً.

*** تراوحون في كتاباتكم بين الفلسفة والنقد السياسي والقصيدة الشعريّة، كيف يمكن لكم أن تجمعوا بين هذه المجالات الإبداعية؟**

أنا لا أؤمن بوجود فواصل نهائية أو حاسمة بين أجناس الكتابة. لقد كتبت الشعر والقصة قبل سنّ الخامسة عشرة. وإنّ دراسة الفلسفة لم تغيّر من طبيعة مشاكلي العميقة في شيء. ثمّ جاءت أعمال الترجمة وأعطت رونقا خاصا لكتاباتي. إنّ مجالات الإبداع لا تختلف إلاّ من حيث تقنيات الكتابة. وهذا يعني من خارج فقط. الإبداع لا هوية له. إنّه طاقة علينا أن نعمل على تحويلها إلى أثر. وكان فوكو قد انتهى في آخر صفحة من كتابه تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي إلى هذا التعريف المثير: "الجنون هو غياب الأثر". ربما كانت أجناس الكتابة تنتمي إلى حقب مختلفة من علاقتنا بأنفسنا. وربما كانت سيرًا ذاتية فاشلة بحثا عن الذات الكبرى. وربما كانت أصواتاً متصادية مختلفة صادرة كلّها من قلب واحد. إلاّ ما هو مؤكّد هو أنّني لا أشعر بأيّ فرق أخلاقي أو تباين ميتافيزيقي أو تفاوت أدبي بين التفكير في سؤال الكينونة مع هيدغر أو سرديّة الموت العادي أو قصيدة في رثاء شكري بلعيد. كلّها تملك نَسَبًا فادحاً إلى ألم الإبداع في عروقي. إنّ شكل الحياة لا يفرّق بين آلامنا.

أنا لا أؤمن بوجود فواصل نهائية أو حاسمة بين أجناس الكتابة


صدر حديثا


علي مبروك
الإمامة والسياسة
الخطاب التاريخي في علم العقائد
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي

خوان غويتيسولو: الالتزام سيرة حياة وكتابة



بقلم: نزار الفراوي
إعلامي مغربي

> يجسد خوان أنصع وأعمق تجليات الالتزام بأخلاقيات مهنة المبدع والمفكر

كَمْ يبدو وصف غويتيسولو بالكاتب الإسباني منافياً للمدار الكوني الذي ارتضى هذا المثقف والروائي الكبير أن يقيم به، معتبرا أن الانتماء القطري ليس إلا رافدا وحساسية خاصة يحملها كاتب يعي حركته في التاريخ البشري وانتماءه لأفق كوني، لا معنى فيه للحدود، بقدر ما تؤثثه قيم المشاطرة والتلاقح والتنوع الثقافي والتضامن وتقاسم الثروات الرمزية والمادية.

إنه الكاتب الذي يجسد أنصع وأعمق تجليات الالتزام بأخلاقيات مهنة المبدع والمفكر، يستقي مرجعيته من النموذج الإنساني الذي حفظته سير الشخصيات الكبرى التي عبرت التاريخ بإيمان عنيد بقيمة الإنسان ومثل الوحدة في المصير وحقيقة الإسهام المتكافئ للجماعات في صنع التراكم الحضاري الكوني ودور صاحب الرأي والموهبة في حفظ ثقافة الضمير المغيب في لجة المصالح المتضاربة والانتهازية الفجة.

خوان «الإسباني».. خوان «المراكشي»..

وهو يتسلم مؤخرا أرفع جوائز الثقافة الإسبانية، جائزة سيرفانتيس، في حفل ترأسه عاهلا إسبانيا، قال الكاتب الكبير، إنه يهدي تتويجه إلى ساكنة المدينة العتيقة بمراكش، المدينة التي زارها بداية السبعينيات من القرن الماضي، وعرف سريعا أنها المكان الذي يمكن أن يستوعب شغبه وانجذابه إلى الهامش وسأمه من المركزية الغربية. قال إنه يخص أهل المدينة الحمراء بتلك الجائزة، «لأنهم احتضنوني بحنان في مرحلة حرجة من حياتي، في شيخوختي».

كانت التفاتة وفاء ومودة متبادلة تقاسمها مع المدينة هذا الغريب الذي أصبح «المراكشي»، اللقب الذي يطيب لخوان أن ينادى به، هو الذي هجر أولا برشلونة، مسقط الرأس، ثم باريس، مركز الفكر والثقافة، ليستقر بمدينة وجد فيها دفئا إنسانيا وفضاء تاريخيا تعيش فيه الأسطورة، يرحب بالعابرين ويجسد معنى التعدد والعراقة والهوية الجامعة.

من المشاهد المعتادة أن يصادف المرء خوان، وهو يتناول كأس الشاي بطيب النعناع الأخضر، على طاولة مقهى متاخم للساحة العجيبة، ولا يتبرم، بل يرى سعيدا وقد تحلق حوله أطفال من أبناء الحي العتيق للمدينة، ينادونه «عمي خوان»، الذي يحادثهم بعامية مغربية لانت له بعد طول مقام.

حين يطل على ساحة جامع الفنا، فهو يستعيد قصة تحد استغرقت سنوات لتتوج بإعلان الساحة تراثا مشتركا للإنسانية من قبل منظمة اليونسكو. كان خوان قد تحرك على مدى سنوات مسنودا بجماعة من المثقفين والفنانين المغاربة، من أجل منع تنفيذ مشروع لإقامة منشآت عقارية في مكان استراتيجي في قلب المدينة، وبالتالي إقناع المنظمة العالمية ببسط رعايتها لمكان يعتبر أنه «لا نظير له في العالم، يمكن إزالته بقرار إداري لكن لا يمكن إقامته بقرار مماثل».

كان خوان وراء منعطف تاريخي في حياة الساحة الأثيرة لديه، التي أمضى فيها أكثر مما أمضاه من وقت في أي مكان آخر. شعلة البداية مقال نشره في «لوموند ديبلوماتيك» الفرنسية حول التراث اللامادي للإنسانية، وساحة جامع الفنا كنموذج لهذا التراث المهدد بالتجاهل والنسيان وهجمة الإسمنت. بتنسيق مع المدير العام لليونسكو ساعتها، فيديريكو مايور، تم اعتماد قائمة جديدة للتراث الإنساني تشمل الجوانب اللامادية، فكان لساحة جامع الفنا حظ ولوج الكونية.

هو وإدوارد سعيد.. صنوان

في هذه المغامرة من أجل ساحة جامع الفنا، لا يعدو أن يكون خوان ذلك المناضل الجسور الذي جسدته سيرته الطويلة. إنه عدو النظام العسكري



يخوض الكاتب والمفكر الإسباني العالمي مهمة نقدية جذرية لكشف جذور المركزية ومظاهر التعصب والإقصاء التي تشوب الثقافة الغربية

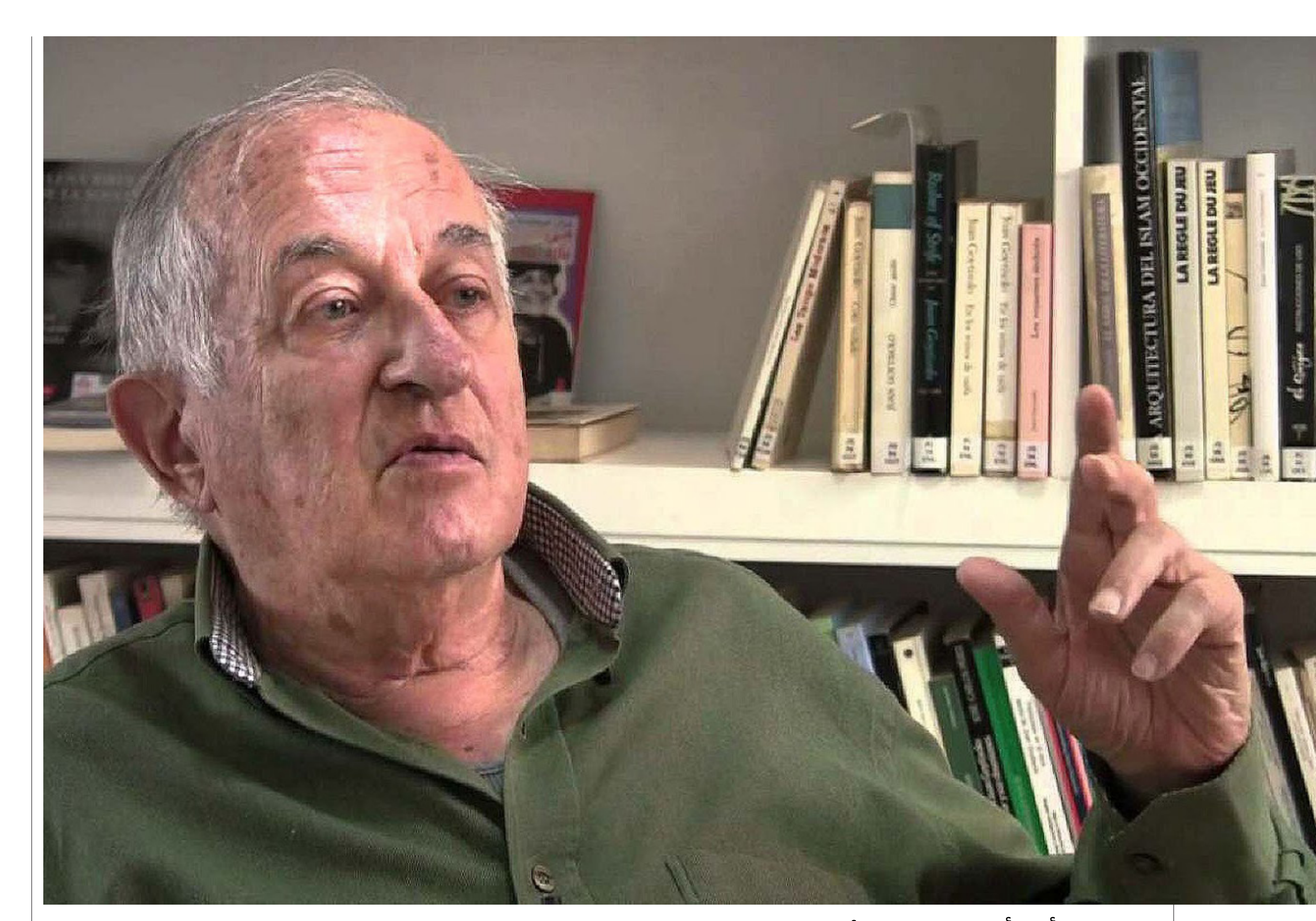
لا شيء في طفولة الرجل كان ينبئ بهذه المغامرة الإنسانية الفريدة، هو الذي رأى النور عام ١٩٣١ ببرشلونة في حضن أسرة بورجوازية وفرت له حياة رغيدة، لولا وفاة والده إبان الحرب الأهلية الإسبانية، وهو الذي تابع دراساته الأولية داخل مدرسة يسوعية. في شبابه المبكر اهتدى خوان الى خياره الجذري والمبدئي ضد الاستبداد والهيمنة والانغلاق، فاختار المنفى في الثقافة بديلا عن وطن يخنقه، يمنع جناحيه من التحليق عاليا، لمعانقة الآخر، البسطاء والمظلومين والمختلفين.

كانت الوجهة الأولى باريس، عام ١٩٥٦، منفى العصر الفرانكاوي الذي منع كتبه، هناك حيث عمل مستشارا لدار نشر «غاليمار»، ثم قادته الرحلة إلى الولايات المتحدة فترة من الزمن للتدريس في بعض جامعاتها، ليستقر به المقام في مراكش المغربية. إنه مسار يجسد تعريف الكاتب للهوية كعلاقة منفتحة مع العالم المتعدد، ويزكي فكره الموسوعي الكوني الأفق، الذي تتجاور فيه عناصر الثقافة الإسبانية والفرنسية والأنكلوسكسونية والعربية.

إنصافا للحضارة العربية الإسلامية

أينما حل، يبشر خوان بإسهامات العرب والمسلمين في إثراء التجربة الحضارية الكونية، ويفضح التعتيم الذي تفرضه الآلة الإعلامية وأيديولوجيا المركزية الغربية. بقدر وفائه لسلالة كبار كتاب اللغة الإسبانية، يدين خوان غويتيسولو، الذي يصفه كارلوس اليميني لفرانكو، ومناصر الثورة الجزائرية في مقاومتها للاستعمار الفرنسي، وحليف القضية الفلسطينية، والمندد بحرب الإبادة التي شنها الصرب ضد مسلمي البوسنة، وبصمت الغرب على الجرائم المرتكبة في عدة مناطق بالجنوب وبالعالم العربي الإسلامي خصوصا.

أكثر من مواقف ظرفية يعلنها خوان غويتيسولو تجاه مظلمة هنا أو طغيان هناك، يخوض الكاتب والمفكر الإسباني العالمي مهمة نقدية جذرية لكشف جذور المركزية ومظاهر التعصب والإقصاء التي تشوب الثقافة الغربية، وخصوصا الثقافة الإسبانية. وهو يعتبر أن نمط الإنتاج الفكري والثقافي الإسباني حتى اليوم مازال أسير المنطلقات الكاثوليكية القومية التي شنت حملة محو وإلغاء للأثر العربي الإسلامي في صناعة النهضة الأوروبية. يبدو خوان في هذا الموقع صنوا للمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد.



فونتيس بأنه أحد عمالقة الأدب الإسباني الحديث، بفضل عيون الأدب العربي.

في كتاب بعنوان «إسبانيا في مواجهة التاريخ» يرى غويتيسولو أن طرد العرب من إسبانيا كارثة حضارية كبيرة، أفضت إلى فقر ثقافي وحضاري لإسبانيا، وتشويه صورتها بالتعصب وكراهية الآخر. فكرة «الآخر»، المغيب والمشوه والمنبوذ، تظهر جلية أيضاً في عدد من رواياته الغزيرة التي يصح النظر إليها كجسر أثيري إبداعي بين الشرق والغرب. إنها سيرة كاتب يعطي الكلمة للهامش، للمحجوب والمغيب.

هي فتنة الجنوب الآسرة، وسيرة العين التي ترى أبعد من البحر الحاجز بين الشمال والجنوب، فليست غواية عجائبية أو شغفا غامضا، بل اختيارا واعيا مبنيا على وازع الإنصاف الحضاري للآخر من جهة، والنقد الذاتي للتجربة الغربية من جهة أخرى. ذلك منطلق علاقته الخاصة بالثقافة العربية الإسلامية ودفاعه المستميت عن مكانتها، وإسهامها في إثراء الرصيد الكوني الفكري والعلمي والأدبي.

يختار خوان بالفعل الطريق الصعب ويتوجس من الشهرة والاحتفاء وسوق النشر والتفاف القراء

ودون أن يتقن خوان اللغة العربية الفصحى، اطلع على جانب كبير من التراث الأدبي والفكري والصوفي العربي الإسلامي في تصانيف بالفرنسية والإسبانية والإنجليزية. وفي ذلك، لا يخفي إعجابه بتراث ابن عربي، وخصوصا مؤلفه «الفتوحات المكية» الذي يرى أنه مرجع خالد في مجال الخيال الديني وروح التصوف العميقة. قرأ جل أعمال هذا الصوفي الكبير، بمذاق مغامرة أدبية متفردة. كذلك شأنه مع ابن الفارض، شاعر الصوفية الكبير وفريد الدين العطار، لاسيما في تحفته الخالدة «منطق الطير». وعلى قدر إعجابه بتراث عربي إسلامي خصب ومتنوع، يرى خوان أن الحضارة الغربية لا تبدي الاعتراف الواجب بعطاءات العرب والمسلمين.



حتى وهو يتوج من طرف الدولة الإسبانية بأرقى جوائزها، فإن خوان لم يكن رحيما بإسبانيا ونخبتها

خوان.. الفلسطيني

إنه ظلم كبير يضاهيه ويوطده ظلم فلسطين الكبير. خوان صديق قديم ومخلص للقضية الفلسطينية، بعد أن كان صديقا للثورة الجزائرية والجزائر إلى حين الإطاحة ببن بلة. حين يسأل عن مآلات الصراع ومتاهات التفاوض بين الطرفين وتوازنات الفرقاء على الأرض يشبه الوضع بمشهد طرفين يجلسان إلى طاولة، يتصارعان على حق الحلوى. أحدهما يقضم الحلوى ويقول بين الفينة والأخرى إنه مستعد للتفاوض على ما بقي لكن لا مجال للعودة إلى الوراء، وتتجدد اللعبة في حلقة مفرغة على حساب فلسطين وحقوق شعبها.

زار فلسطين أول مرة عام ١٩٨٨ في ذروة اندلاع الانتفاضة الأولى مع فريق تلفزيوني إسباني، وتعرض مباشرة لمضايقات سلطات الاحتلال التي لمس على الأرض خروقاتها ومظالمها، وعاد إليها في عام ٢٠٠٥، ليقف على حال ما بعد اتفاقات أوسلو التي شاطر حينئذ موقف المفكر الراحل إدوارد سعيد منها: «لقد كانت استسلاما»، وإن تفهم أن القيادة الفلسطينية وجدت نفسها بعد حرب العراق منزوعة من المساعدات العربية ووحيدة في مواجهة الغطرسة الإسرائيلية المدعومة بالقوة الأمريكية.

درس جينيه.. الأدب، لا الحياة الأدبية

خارج نطاق المواقف الفكرية والأخلاقية، وفي صلب مهنة الأدب نفسها، يشدد غويتيسولو على أنه معني بالأدب لا بالحياة الأدبية. إنه الدرس الذي نهله من صديقه الكاتب الفرنسي الراحل، جان جينيه، الذي رافقه لمدة تناهز عقدين من الزمن. درس جينيه يقول إن على الأديب أن يختار بين الأدب كفعل صعب ومعاناة وتوتر مزمن وبين المجد الأدبي وأضواء الإعلام وأوهام الجماهيرية. خوان بالفعل يختار الطريق الصعب ويتوجس من الشهرة والاحتفاء وسوق النشر والتفاف القراء. هاجسه المحوري نص يعيش ويتجدد وتتعاد قراءته، لذلك لا يرتاح لقارئ منته، راهن، ويتطلع إلى قراء يكبرون مع النص ويتغيرون معه وبه، إذ يعيدون قراءته ويستكشفون أسراره التي لم يبح بها عند أول لقاء، بل إنه يتطلع إلى قراء يولدون في المستقبل، حين يكون هو مجرد إرث مكتوب.

كأنه يلمز إلى أصحاب الكتب «الأكثر مبيعا»، التي تجعل من مؤلفيها أقرب الى نجوم السينما



والموسيقى، أولئك الذين يخبرون انتظارات الناس وتوقعاتهم الجاهزة فينسجون نصوصهم على منوالها، أليست كتابة تحت الطلب بهذا المعنى؟. يرفض خوان النص المقروء قبل كتابته. في أحد لقاءاته مع الجمهور، يذكر قصته مع الناشر الذي بدا سعيدا وقد بيعت من كتبه خمسون ألف نسخة. ها أنت يا خوان عرفت الطريق. واصل...لكن خوان لم يواصل، بل عاد ليغرد خارج السرب، بعيدا عن الضوء، بحثا عن انسجامه الحميم مع الجوهر الإبداعي وأمانة الهم الأدبي.

يعترف أنه انقاد في بدايته وشبابه الأدبي لمطمح الشهرة والانتشار، حلم بأن يؤثث كتابه رفوف المكتبات ويسافر اسمه عبر الأقطار، ويعتلي أرفع

المنابر ويدعى إلى أرق المحافل الأدبية، لولا أنه التقى بجينيه، فاهتدى إلى طريق في الاتجاه المعاكس للريح. يردد خوان أنه كلما تسلم جائزة شك أكثر في أدبه، وكلما هوجم أو حورب ترسخ لديه اليقين أنه في الاتجاه الصحيح.

في عقده الثامن، لازال خوان يحمل رهاب كتابة نص كتبه من قبل. يخشى التكرار حد الهوس، لا يضع معول الهدم وإعادة البناء. ولا ينحصر الأمر بالطبع في تيمات الكتابة وعوالمها، فلا يغير الكاتب الإسباني العجوز مواضيع كتبه فقط، بل بنيات الكتابة وهندسة الأفكار والحكايات وزوايا النظر ونقط البداية والنهاية، يتغير كل شيء إلا الموقف النقدي من العالم والالتزام بنصرة الضعفاء والمسحوقين والمهمشين وفضح الأوهام والحقائق «الزائفة» وتواطؤات الصمت. لا يريد لنفسه أن يعيد إنتاج نص، مهما كان ناجحا، بل بالخصوص إن كان كذلك، لأنه لا يستكين إلى صيغة رابحة، بل يكد من أجل تقديم مقترح أدبي جديد مع كل نص جديد. كذلك كان دأبه منذ كتاب «بطاقة تعريف»، لتتوالى التنويعات الأسلوبية والتجديدات في الكتابة والرؤية مع روايات من قبيل «مقبرة» و«الإشارات»، و«السيد خوليان» و«السيرك» و«صراع في الجنة» وغيرها.

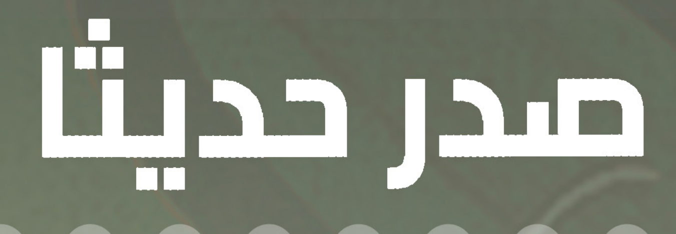
التزام.. في كل الظروف

حتى وهو يتوج من طرف الدولة الإسبانية بأرق جوائزها، فإن خوان لم يكن رحيما بإسبانيا ونخبتها، وهو يلقي خطابه بمناسبة حفل تسليم الجائزة، فقد حمل في خطابه أمام الملك فيليبي على الفساد والإقصاء الاقتصادي وجبروت الآلة المالية في الزمن النيوليبرالي الذي ضرب حقوق الفقراء، وانتقد نظاما تضمر فيه قيم التضامن وسياسة إسبانيا وأوروبا عامة، وهي تعلي الأسوار لمنع المهاجرين من الجنوب من دخول الإلدورادو الموهوم.

ولعل خطابه يشكل وثيقة أدبية وأخلاقية تسائل وظيفة الأدب ووضع الأديب، وتستحق أن تكون مرجعا يهتدى به لدى الأدباء الشباب، حين ميز بين الكتابة من أجل الشهرة والكتابة من أجل الإبداع. واستشهد بأيقونة الأدب الإسباني الخالدة سيرفانتيس الذي مات دون أن يكون مشهورا، لكن نصه «دون كيشوت» عاش وخرق الأزمنة وبات إرثا ينتقل بين أجيال القراء في كل الأمصار.

واعتبر أنه أمام ظرفية طافحة بالاختلالات والمظالم والفوارق، لا مجال للزوم الصمت بالنسبة إلى الكاتب والمبدع في خدمة العدالة الاجتماعية والالتزام بقضايا مجتمعهم.

تثاقلت الخطى والجسد ينوء بعبء عقود حافلة من الحياة النشطة، فكرا وإبداعا وسفرا، ولقاء مع الناس والأمكنة، لكن عيني خوان غويتيسولو، وهو يتجول بين جنبات ساحة جامع الفنا في مراكش، تلمعان دائما بحب الحياة والشعور بالسكينة في أرض تعد جزءا من ذلك الجنوب الذي ارتضى الانتماء إليه وجدانيا، وجعله مركزا لرؤيته الفكرية الإنسانية.


صدر حديثا



ممّا صار متفقا عليه أن السينما، ذلك المنتوج الإبداعي الجمالي، لم يعد مجرد كونه مادة مصورة لسيناريو مكتوب ينقل ما ينقله من قصة أو أحداث مجردة، بل تعداه ليصبح إحدى أهم الأدوات الموجهة للذوق العام، والترويج للأفكار المذهبية والسياسية، والتأثير في الرأي العام، ونقل الثقافات المختلفة وتناقلها، وكذا التأثير على الأفكار بين حلوها ومرها، واستنباط المفيد والترويج له، وغير ذلك من الخصائص التي استطاعت السينما أن تصل إليها عبر تطور مراحلها من الهواية في البداية إلى درجات من الإبداع البارز في مراحلها الحالية.

هذا الأسلوب الإبداعي في الإنتاج السينمائي، ارتبط وتطور حتما بتطور المجتمعات التي تعتبر السوق الاستهلاكي للمنتوج السينمائي، فصارت تلك المجتمعات وخصوصا منها المتقدمة، تتطور وفقا للتطور السينمائي، بل وقطعت أشواطا في طريق قبول ما يقدم إليها من منتوج سينمائي، حتى وإن لم يكن مما اعتادت على رؤيته في السابق بشرط، أن يكون الإبداع والجمال هو حجر أساس هذا المنتج، الذي صار مع الوقت ثقافة راقية ووسيلة تربوية لهذه المجتمعات.

وفي العالم العربي وكباقي المجتمعات المحافظة، شكل موضوع السينما أحد أهم الموضوعات المثيرة للجدل، خصوصا مع انبثاق النظريات التي تربط ضرورة احترام الأخلاقيات الدينية والعرفية في إخراج أي منتوج سينمائي للجمهور، بدعوى أن السينما التي لا تراعي مثل هذه الضوابط قد تكون معول هدم للمجتمعات عوض إصلاحها أو الرقي بها، لكن هذا الرأي لقي معارضة شديدة من أصحاب الرأي الآخر وصناع السينما ذاتهم، الذين يعتبرون أن مثل هذه التوصيات كانت مجرد عصا وضعت في عجلة الإبداع والجمال السينمائي، بل كانت سببا رئيسا في توقيف تطور السينما العربية بدعوى ضرورة احترامها للأخلاق العامة، وهو ما استطاعت السينما الأجنبية تجاوزه لصالح مستواها البعيد جدا عن واقع السينما العربية إنتاجا واهتماما ومتابعة.

في باب سؤال ذوات لهذا العدد من مجلة «ذوات»، حاولنا استقاء آراء عدد من المهتمين والمختصين في المجال السينمائي عبر ربوع الوطن العربي حول جدلية السينما والأخلاق، ومدى إمكانية تحقيق الاعتبار الأخلاقي في الإنتاج السينمائي، وهل له من تأثير وتقييد على الإبداع السينمائي، وغيرها من التساؤلات التي تباينت الآراء بخصوصها.



السينما والأخلاق في الوطن العربي.. احترام للذوق أم تقييد للإبداع؟

إعداد: المهدي حميش

إعلامي مغربي

السينما بين الأخلاقيات الإبداعية.. والأخلاق المدنية

يرى المخرج المغربي الشاب إسماعيل لعوج، أنه قبل التطرق لموضوع السينما والأخلاق، يجب وضع تعريف لقوانين الأخلاق أولا، حتى نعرف المقصود بالضبط بالأخلاق في السينما، كما أنه لا يعتقد بوجود تضاد ما بين الأخلاق والسينما، ما دامت السينما فنا وإبداعا، والفن والإبداع هما وجهان لعملة النبل، والنبل هو ما يعني بالضرورة الأخلاق، بالمقابل يرى لعوج أن هناك أخلاقيات تحيط بالعمل الإبداعي عموما في السينما، وجب على المبدع السينمائي، خصوصا كاتب السيناريو والمخرج احترامها، لأنه باحترامها يحترم المتلقي والجمهور، ويخلق علاقة مبنية على الاحترام التام لذكاء المتلقي، ويصبح ذلك متبادلا بين الطرفين، وهذا لا يضع قيودا على الإبداع السينمائي، ليجعله مبتذلا أو شنيعا لدى خروجه للوجود.

ويوضح المخرج السينمائي المغربي أن العملية الإبداعية في السينما تبدأ بحسن اختيار الموضوع المعالج، ووضعه في بوثقته الملائمة، لرسم لوحة سينمائية جميلة لا خدش فيها ليس للحياء فقط، وإنما خدش لذكاء المتلقي. ويضرب هنا مثالا عن عدم حاجة المتلقي لأن يوضع له في فيلم كلمات جارحة في الحوار لإيصال رسالة إبداعية له، إذ إن المتلقي متعود على سماعها في حياته الخاصة والعامة، كذلك الأمر بالنسبة إلى وضع كاميرا في غرفة خاصة لإيصال عملية جنسية أو ممارسات غرامية، فهو يعرفها حق المعرفة. ويشير لعوج قائلا: «العمل السينمائي فيه نوع من الإيحاءات البديلة في قالب فني يزيد في جمالية الصورة والمحتوى العام المراد إيصاله للمتلقي، وهذا هو سحر الإبداع كله من منظوري الشخصي كمبدع درس السينما أكاديميا وخبرها عمليا، وأنا أعشق ما يسمى تقنيا وأدبيا بسيميولوجيا الصورة أو السيميائيات».

وفي جوابه عن ضرورة نقل الصورة حية ودون تدخل كبير من مخرج مادة سينمائية ما لنقل الواقع كما هو، أجاب لعوج بقوله: «نقل الحقيقة كما هي، هذا يحدث فقط في الأفلام الوثائقية التي تحكي الموضوع حيا كما هو، أما السينما والفيلم التخييلي، فهناك مساحة كبيرة للإبداع وإظهار الحقيقة كما هي، لكن بشكل إبداعي لا يخل بموازين التركيبة الفنية للفيلم والنسق الدرامي والحكائي لسيناريو الفيلم من قبيل الحشو غير اللازم أو بمشاهد مجانية لا تخدم إيقاع الحكي الفيلمي، وتؤثر على المتلقي بتشتيت وتشويه ذهنه المتتبع للخط الدرامي، إذ إنه لا يمكن للمخرج أن يصور مشهدا حميميا أو جسدا عاريا، إلا إذا كان الفيلم وحكايته تحتاجان لمثل هاته المشاهد، لكن أن يكون ذلك بشكل مجاني، فهذا لا يضيف شيئا ويعتبر حشوا لا مبرر له». ويضيف «هناك تعامل مبني على أسس إبداعية لتصوير الجسد ككل، فهو كتلة إنسانية تعطي الصورة بعدا فنيا، وليس تصويره وإعطاؤه بعدا دونيا بغرض الإغراء أو لفت الانتباه للحصول على أكبر عدد من الإثارة وإعجاب المشاهد، ولنا في عدد من الأفلام أمثلة حية، من مخرجين تعاملوا مع الجسد كما يجب، كالمخرج الإيطالي «أنطونيولي» والمخرج «فيليني» وغيرهما خصوصا في السينما الإيطالية، وعلى العموم فالسينما لها أخلاقيات إبداعية أكثر منها أخلاقية بالمعنى المدني للأخلاق، السينما لا حدود لها ولا تتقيد بتلك الأخلاق بطابعها المدني والإنساني، السينما محاكاة للواقع، ونقل لهموم وتحديات المجتمع بدون قيد أو شرط».



مستقبل السينما العربية.. محكوم بثقافة معينة

مـن جانبه يعتبر المخرج الأردني صلاح أبو هنود، أن علاقة السينما بالأخلاق موضوع كبير، بل وهو قضية فلسفية تحتاج إلى دراسة معمقة في الإنتاج السينمائي العربي من المحيط إلى الخليج، ودور السينمائيين العرب قطريا وعربيا وعالميا، خصوصا وأن أفلاما من قبيل أفلام العقاد كانت ذات بعد عالمي، وكثير من السينمائيين في إفريقيا العربية أثروا وتأثروا بموجات السينما الغربية وبخاصة الفرنسية.

ويذهب المخرج أبو هنود إلى أن «الثقافة العربية الإسلامية أثرت كثيرا في تفكير السينمائيين، وبات احترام هذه الثقافة لمكارم الأخلاق واضحا وجليا في أعمالهم، ورغم كل المحاولات، فقد قادت السينما المصرية وبخاصة في الفترة الناصرية خطى السينمائيين العرب في إخراج وإنتاج أفلام احترمت فيها ثقافة الشعب وأخلاقه، ولم تكن خاضعة لمتطلبات رأس المال، مع أن الأمر في لبنان مثلا لم يكن على نفس المستوى، - مع احترامي - لأفلام فيروز ويوسف شاهين، ومعرفتي بالسينما ونشاطها في شمال أفريقيا محدودة، وقد شاهدت مجموعة من الأفلام التونسية، ولم أستوعبها تماما بسبب اللهجة التي لا نألفها في المشرق، ومع ذلك لم ألاحظ أي اختراق لقيمة الأخلاق في هذه الأفلام».

ويضيف المخرج الأردني قائلا: «في نهايات القرن الماضي بدأت محاولات حثيثة لزيادة مشاهد الجنس في الأفلام، إلا أن صانعيها كانوا يتعرضون للهجوم من التيارات الدينية ومثقفي الأمة، مما جعل الإبداع السينمائي ينحصر في نطاق محدود».

ويرى أبو الهنود أيضا أن «الأخلاق محترمة إلى حد كبير في السينما العربية، ونحن في الوطن العربي ومنذ بداية هذا القرن نلاحظ تراجعا في السينما لصالح التلفزيون، ولا نستطيع الحكم على الأفلام القادمة، خصوصا وأن الوطن العربي يعيش مخاضا دمويا وانهيارات في البنى السياسية مع بروز تيارات متعصبة عقائديا، سيكون لها تأثير كبير على ما سينتج مستقبلا من أفلام، أو سيؤدي حتما إلى انهيار هذه الصناعة أصلا، كونها محرمة عند البعض، من أولئك الذين وصلوا إلى السلطة والمال، وتحكموا في نوع الثقافة التي ستسود».



الثقافة العربية الإسلامية أثرت كثيرا في تفكير السينمائيين، وبات احترام هذه الثقافة لمكارم الأخلاق واضحا وجليا في أعمالهم



صناعة السينما العربية وتأطيرها بمنظومة المجتمع

الناقد السينمائي العراقي علي الياسري، ومن خلال تجربته السينمائية يرى أن «السينما مثلت منذ ظهورها شكلا ثقافيا ثوريا لا تتوقف عجلته عن النمو والاصطدام المتواصل بمعايير فكرية واجتماعية ودينية أرست ثوابتها عقودا طويلة. ولذلك، فإن وجودها كشكل فني حر يجتاح العقل والخيال دون عوائق، كونها صورة متحركة لأفكار جامحة استقرت طويلا في الظل لتجد طريقها إلى الحياة من خلال ضوء ينساب من أقصى القاعة وسط دياجير الظلام، مثل نقلة نوعية هائلة في التعاطي الفلسفي والاجتماعي للعلائق البشرية».

ويضيف أن «التناول المعياري للسينما وفق ثوابت أخلاقية سائدة ما هو إلا تحديد جبري للفضاء الحر الذي يتغذى منه الإبداع»، حسب الياسري، ويضيف «السينما ليست مدينة الفارابي الفاضلة وهي بذات الوقت لا تميل إلى تطرف أفكار «المركيز دوساد» لكنها من الممكن أن تطرح الاثنان كصورة! إن مقياس الجمال الأخلاقي سينمائيا مغاير بشكل أو بآخر لرؤى فلسفة الأخلاق وفق مفاهيم الصح والخطأ، وسوسيولوجياً تزداد أو تنقص هذه المعايير من مجتمع لآخر. ولذلك، فإن أقرب توصيف لمعنى السينما هو كونها شكلا من خيال حر تسبح فيه الأفكار كصور تتوالى بلا نهائية».

وينقل الياسري مواقف عدد من المخرجين السينمائيين العالميين حول الموضوع، حيث يرى معظمهم حسبه «أن أفلامهم ليست رسائل موجهة لأحد، فـ «برتولوتشي» يرى بأنه ترك هذه المهمة لمكاتب البريد، ويؤكد «انغمار برغمان» ذاتية السينما بقوله: «أفلامي هي أحلامي»، فيما يزيد «ساتياجيت راي» بالقول: «يطلبون مني إيجاد الحلول ولكني لا أعرفها في معظم الحالات»، ونتلمس صورة ذلك بشكل واضح لدى «فيلليني» حين يردد «ليست السينما بالنسبة إلي رسالة، لأنني لا أحب أن يقدم الفيلم موعظة، فالاتجاه المفضل عندي يحدده أحد النساك الذي يقول: كل شيء معجزة وما علينا إلا أن نعترف بذلك».

ويقول الياسري إن «معضلة السينما في المجتمع العربي هو ذلك التناقض الرهيب الذي يعيشه الفرد ما بين مثاليته الأخلاقية المعلنة، وحاجته الجسدية والنفسية المتفجرة من قمقمها بالسر، وهو ما يبرر ردود الفعل المستنكرة لكل فيلم سينمائي واعٍ يقارب هذه العوالم الخبيئة، ولقد استجلى ذلك ضرورة أن يسعى الإنسان العربي لصياغة قوانين تدعم القيم الأخلاقية المبتغاة، وتسند قوتها الذاتية وتعيد الصفاء للذات البشرية المتطوحة في ضباب التناحر بين المكاشفة والتورية.

ويخلص «كانت السينما وفق تكوينها بالأساس شكلا تجاريا يسعى للربح، ما يبرز الآن متساوقا مع أنماط العولمة التي تجتاح كوكب الأرض في ترويج بضاعة الغرائز، لكن ذلك وجه واحد فقط لا يلغي وجود الكثير من الوجوه التي قدمت فيها السينما صورا بديعة تحاكي المشاعر الإنسانية النبيلة، والسلوك البشري القويم مقدمة مكاشفات مؤثرة في طرح الأزمات الاجتماعية والذاتية، التي رافقت الانسان منذ بدء الخليقة. إن إبداع السينما مرتبط بفضاء الحرية الشخصية للصانع، والتي لا يجب على منظومة المجتمع تأطيرها، لأن ذلك سيمنعها من الطيران، بل ترك العمق لضميره في تحريك مساحات التناول، وفق ثنائية الأخلاق والقوانين، كل ذلك سيلقي بظلاله الإيجابية في رفع مستوى الوعي لدى المشاهد، لكونه في النهاية، هو الحكم في فرز الغث والسمين، فالسينما حديث من الناس إلى الناس، يستمد بيئته المحلية مسارا للصورة».





ابتداعا وليس إبداعا

تقر الناقدة المصرية صفاء الليثي في معرض حديثها في الموضوع أن «السينما باتت أكثر الفنون التصاقا بالواقع المعيش، فعلاقة السينما بالواقع متبادلة، حيث تأخذ السينما من الواقع وتضيف إليه، تضيف جملا حوارية، وموضات وأساليب حياة».

وتضيف صفاء الليثي «يبتدع كتاب الأفلام - ولا أقول يُبدعون - ألفاظا قد تكون وردت على ألسنة البعض، ويتفنن هؤلاء الكتاب في اصطياد كلمات غريبة أحيانا، اعتقادا منهم أنها تضفي صفة الواقعية، وتسهم فيما يسمى بناء الشخصية. وهذا الابتداع مضافا إليه درجة علو الصوت والإشارات المصاحبة تجعلها منفرة، وتبعد كثيرا من المشاهدين عنها، فيلجؤون إلى أفلام أجنبية بعضها للأسف تدنى حواره وامتلأ بألفاظ لم تكن موجودة حتى في قاموس اللغات الإنجليزية والفرنسية. وسواء كانت هذه الألفاظ المبتذلة تتردد في الواقع فعلا أم لا، إلا أننا نفترض أن تقوم السينما في المساهمة في رفع الذوق في الحديث والملابس وديكورات المنازل».

لقد كانت السينما حسب الليثي «في الخمسينيات والستينيات مرجعا للسيدات في موديلات الفساتين وطرائق تصفيف الشعر، فهذه قصة شادية، وهذه طريقة التحدث كما ترددها مديحة يسري، وهذا هو الاحترام وخجل العذارى مع لبنى عبد العزيز وزبيدة ثروت. وكذلك عند الرجال، وسامة كمال الشناوي ومثالية شكري سرحان، و«جدعنة» رشدي أباظة. لكن الآن وبعد مرور خمسة عشر عاما على الألفية الثالثة، لا نجد إلا «بلطجة» محمد رمضان، وسوقية محمد سعد واستظراف نجوم الكوميديا جميعهم».

وتضيف «لا يعلق بذهني بطل ما نتعلق به، كما تعلقنا بعمر الشريف أو أحمد مظهر. تطور البطل تدريجيا ليصبح شابا عاديا به صفات جيدة وسيئة، كما أحمد زكي أو نور الشريف، لنصل إلى ممثلين لم ينجحوا في خلق نجومية، لأنهم لم يحافظوا عليها إلا بدرجات. فأحمد السقا فقد لياقته، وكريم عبد العزيز تنسى أدواره، أما أحمد حلمي فينحت من أفلام أجنبية ولا يترك الشاشة لحظة واحدة، ودائما مع ممثلة يمنحها دورا باهتا». «ليس الأمر فقط يتعلق بما يسمى احترام الأخلاق، ولكن المشكلة الكبرى في فهم خاطئ لماهية السينما التي لا تعيد إنتاج الواقع بكل فجاجته، لفظا وأسلوب حياة، بل ترتقي بهذا الواقع وتخلق منه واقعا موازيا أو بديلا، حاملا رسالة مهمة بالمحبة وحب الحياة الجميلة. دون التحجج بجمل من نوعية «نحن نرصد الواقع ولا نقدم حلولا»، أيها الفنان لا أطلب منك حلا ولكن الرصد وحده لا يكفي».

كانت السينما في الخمسينيات والستينيات مرجعا للسيدات في موديلات الفساتين وطرق تصفيف الشعر

وتختم الليثي قائلة: «إن تحقيق الأفلام التي يشكو منها من يدعون الأخلاق لإيرادات كبيرة، إنما يعكس الازدواجية في مجتمعاتنا العربية، والمظاهر الكاذبة التي تتحدث عن الأخلاق، ولكنها تبتعد ولا تشجع الأعمال التي تنادي بها. للأسف الجمهور يريد هكذا مهما ادعى غير ذلك».

خدش الحياء العام.. منطلق الإبداع الفني

ينطلق المخرج السينمائي السوري غطفان غنوم في جدلية السينما والأخلاق، من أن «مهمة الفن عموما تبدأ حين يتمكن المبدع من خدش الحياء العام واستفزاز مسلماته، لا التسليم بها كحقائق مطلقة وقيم ثابتة لا يمكن تجاوزها. هذا الخدش الذي يقوم به الفنان، يتطلب منه معرفة واعية بماهية المجتمع الذي يتناوله تشريحا وتحليلا، فهو يحلل الواقع ليركبه مجددا من وجهة نظر مختلفة وخاصة، وهو لا يكتفي بالشرح كمن يروي قصة ما كان وكيف كان، بل يتصدى للسؤال الأهم «لماذا يكون؟».

ويذهب غنوم إلى أنه «فيما لو اتفقنا بأن هذا السؤال، هو الجوهري والأساسي، فسنجد أن الحكم حينها على المنتج الفني يجب أن لا يكون وفقا للقيمة الأخلاقية، بوصفها عرفا متبعا أو عادة سائدة أو تنزيلا لا يمكن قهره، بل أن يكون وفقا للذائقة الجمالية الخالصة التي تتنازعها أهواء الفنان والمتلقي، وبذلك يتخلص الفن من أعباء وقيود تكبله في خلال أداء مهمة التزكية والتطهير للمجتمع التي يفترض به أن يكون دوما على رأسها».

ويحكي المخرج السوري غنوم عن موقف طريف حدث له بعد نشر رابط فيلم أجنبي في صفحته بالفيسبوك، فيقول: «منذ أيام شاركت فيلما قصيرا إنجليزيا على صفحة للتواصل الاجتماعي، وقد جاءني استفسار غريب من متذوق للسينما، يسألني إن كان الفيلم حقيقيا أم أنه رابط خلاعي ما، وحين أوضحت الأمر للسائل، وأن الفيلم لا يتضمن ما قد يسيء لما وصفه «أخلاقنا العربية»، وأن هناك لقطة وحيدة لشاب يحاول أن يقبل فتاة، فما كان من السائل إلا أن اعتذر وتفهم، قائلا بأنه «ظن أن اللقطة المعنية ليست بين شاب وفتاة، بل بين شاب وشاب آخر وهذا ما أزعجه».

يستذكر غنوم في حديثه مقولة ستانسلافسكي التي يقول فيها «كيف ترضون لمنحل أن يخطب فيكم من فوق خشبة مسرح»، ويؤكد على أن «الأخلاق الحميدة مهمة لأي فنان، أما إخضاع الفن عموما والسينما خاصة لشروط أخلاقية، فذلك يعني حكما على الفن عموما، والسينما خاصة، بالمراوحة في المكان والانحشار في الزوايا».

تبدأ مهمة الفن عموما حين يتمكن المبدع من خدش الحياء العام واستفزاز مسلماته، لا التسليم بها كحقائق مطلقة وقيم ثابتة لا يمكن تجاوزها

الفن يقيم بالفن فقط وليس بالأخلاق

يذهب المدرب السينمائي والمخرج المصري حسين بشندي إلى أن «السينما مثلها مثل أي فن آخر، والعلاقة بين الفن والأخلاق علاقة شائكة، فهناك آراء تقول إن الفن لا يجب تقييمه أخلاقيا ولا دينيا، إذ إن الفن يُقيم بالفن فقط، وأنا وإن كنت أختلف مع ذلك الرأي بعض الشيء، حيث إن الفن لم يُخلق للفنان فقط، وإنما للجمهور، وعندما تقدم أية وجبة فنية للجمهور لابد أن تراعي أخلاقيات المجتمع الذي تقدم فيه ذلك الفن».

ويبسط مفهوم الأخلاق في السينما بقوله: «لكن المشكلة هي أن كلمة أخلاقيات كلمة متسعة جدا، فهل نقصد بالأخلاقيات، الدين أم العادات والتقاليد أم الأعراف؟ فلو حاولنا أن نخضع الفن عموما لكل هذه الأشياء وبالأخص السينما، لما استطعنا أن نقدم أي شيء، خصوصا وأن السينما فن يناقش الحياة، ويناقش في أحيان كثيرة المجتمع الذي تعيش فيه، بالتالي فإنه من الضروري أن تظهر على الشاشة أشياء وأخلاقيات سلبية، لأنها واقع حياتي معايش من حق السينما أو الفنون جميعها أن تناقشه. لكن هنا نأتي للنقطة الأهم، وهي الهدف من إظهار تلك السلبيات على الشاشة، هل هو معالجتها أم البحث فقط عن شباك التذاكر أم مداعبة الغرائز فقط؟».

وعما إذا كان جمهور السينما راشدا بما فيه الكفاية ليحكم على اختياره، يقول: «نحن كعرب ما زال مقص الرقيب حاضرا معنا وبقوة، خصوصا مع حضور مفهوم الأخلاقيات، الذي من المفترض محاسبته بناء على المحتوى الفيلمي، فنحن قد نرى مثلا في فيلم أجنبي مشهدا جنسيا كاملا ونرى أنه مبرر دراميا ولا غنى عنه، لأن مصلحة الفيلم أولى، وربما قد نرى في فيلم عربي آخر مجرد رقصة، أو حتى جملة غير لائقة، ونرى أنها مشينة، ولم توضع إلا لأجل شباك التذاكر، رغم أن جل الأفلام باتت تخرج بتصنيفها العمري، والمشاهدة أيضا لم تعد اجبارية مع تعدد الاختيارات، أضف أن الجمهور العربي بات يعاني من تضارب في الذائقة، فقد يرى أحدهم أن هذا الفيلم غير لائق، وهو في نظر مشاهد آخر لائق، ووسط كل هذا الاختلال أصبحت القنوات التلفزية امتدادا لهذا الواقع باستخدام مقصاتها الرقابية التي تتفوق بينها لحدود يصبح فيها مقص الرقابة متطرفا.





التربية بالحب نمو حقيقي للإنسان

بقلم: علياء أحمد

كاتبة وباحثة سورية ومدربة في
قضايا المرأة والطفل

نقِفُ أمام مفهومين شديدي الخصوصية والتعقيد: التربية والحب، يحظى كل مصطلح منهما باهتمام واسع. كثير من الكتب والأبحاث والدراسات والمقالات قامت بالبحث في مدلولاتهما وضرورتهما، ولا ندري إن كان الأمر يزداد تعقيداً عند دمجهما معاً، أو أنه يسهل على القارئ الوصول إلى معنى كل منهما وغايته، بدون الدخول في متاهة التعريفات والتصنيفات الخاصة بهما.

سنتحدث هنا عن التربية بالحب كمفهوم دالٍ على كيفية التعامل مع الأطفال، وواحد من طرائق التربية العلمية والعملية، التي تتخذ من الحب منهجاً للتربية استناداً إلى حقائق ووثائق علمية، لا إلى مجرد عواطف ومشاعر فطرية.

عرفت التربية من بين ما عرفت به:

لغوياً: «إنشاءُ الشيءِ حالاً فحالاً إلى حَدِّ التمام». و«ربُّ الولدِ ربّاً: وليُّه وتَعَهُّدُهُ بما يُغذِّه ويُنمِّيه ويُؤدِّبه»...

اصطلاحاً: هي مجموعة العمليات التي يستطيع المجتمع من خلالها أن ينقل معارفه الموروثة والمكتسبة وأهدافه لأفراده بغية الحفاظ على بقائه، وتتضمن هذه العمليات في الوقت نفسه، التجدد المستمر لهذا التراث وللأفراد الذين يحملونه.

وتعددت تعريفات العلماء والباحثين للتربية: فعند Herbart: «علم يهدف إلى تكوين الفرد من أجل ذاته، وبأن توقظ فيه ميوله الكثيرة.». أمّا Durkheim، فيرى فيها: «تكوين الأفراد تكويناً اجتماعياً». ويعتقد الفيلسوف J. Mill أنَّ التربية هي «التي تجعل من الفرد أداة سعادة لنفسه ولغيره». ويعرف الفيلسوف الأمريكي John Dewey التربية بأنها «مجموعة العمليات التي يستطيع بها مجتمع، أو زمرة اجتماعية، أن ينقلا سلطاتهما وأهدافهما المكتسبة بغية تأمين وجودهما الخاص ونموهما المستمر؛ فهي باختصار» تنظيم مستمر للخبرة».[1]

ولم يكن نصيب الحب من الاهتمام أقل من نصيب التربية، بل يمكن القول إن الاهتمام به

١- https: //ar.wikibooks.org/wiki

في الوقت الذي طفحت بالحب، الأشعار والأغاني والرسائل والروايات والقصص، إلا أن الدراسات تشير إلى فراغ عاطفي واحتياج شديد إلى الحب

قد فاق أي اهتمام آخر في مجتمعنا العربي الذي يعاني تناقضات غريبة في ما يتعلق بالحب على وجه الخصوص، ففي الوقت الذي طفحت بالحب، الأشعار والأغاني والرسائل والروايات والقصص وما إلى ذلك، إلا أن الدراسات تشير إلى فراغ عاطفي واحتياج شديد إلى الحب، ونستدل على هذا بعدة مؤشرات، منها، على سبيل المثال لا الحصر، ازدياد حالات الطلاق الرسمي والطلاق النفسي في المجتمعات العربية، وارتفاع نسب الجريمة عند الأحداث، وارتفاع نسبة زواج القاصرات، وزيادة معدل التسرب المدرسي، وتفشي ظاهرة تشرد الأطفال وشقائهم وهدر طفولتهم، ومن ثم هدر شبابهم..، حسب تشخيص مصطفى حجازي[٢]، وغيرها من الظواهر التي تحتاج إلى عناية المربين.

يدل ارتفاع هذه المؤشرات وغيرها من الظواهر السلبية على انخفاض منسوب الحب وعدم وعيه حقيقة؛ فالحب ثقافة تمارس في كل جوانب الحياة. الحب لغةً هو: «نقيض البغض». والحب: الوداد والمحبّة، ولا يقتصر على أنه مشاعر وأحاسيس مجردة وكلمات تطلق جزافاً، وإنما هو تفاعل حقيقي ينعكس في سلوكيات الكائن، ويخلق عنده دافعية تجاه ذاته وتجاه الآخرين والأشياء، تزيد من قدرته على التحمل والاتساع لاحتوائها.

مما تقدم، يمكن أن نوضح مصطلح التربية بالحب على أنه: **منهج يعتمد على استخدام المشاعر والأحاسيس في أثناء عملية تكوين الفرد ذاتياً ومجتمعياً**، واكتساب الخبرة الحياتية بأساليب

٢- راجع/ي، مصطفى حجازي، مصطفى حجازي، ثورة الشباب وتحولاتها الثقافة، مجلة الآخر الفصلية، دار الساقي، بيروت ودار التكوين، دمشق، العدد الثاني، خريف ٢٠١١، ص ٢٨ وما بعدها.

التربية بالحب منهج يعتمد على استخدام المشاعر والأحاسيس في أثناء عملية تكوين الفرد ذاتياً ومجتمعياً

ودودة ومحبة بعيداً عن العنف، بجميع أشكاله وممارساته، بغرض خلق إنسان متوازن، يتمتع بصحة نفسية، يدرك حقوقه ويدافع عنها، ويقوم بواجباته كمواطن فعال في مجتمعه، بدوافع ذاتية صرفة لا بقصر القانون أو المجتمع.

وتجدر الإشارة إلى أن هذا المنهج يحث المربين والأمهات والآباء على إعادة تأهيل أنفسهم، وتدريبها للتخلص من السلبيات العالقة بشخصياتهم، وذلك بالاعتراف صراحة أن كثيراً من المسبقات التي زرعها المجتمع فيهم كأفراد، تحمل أخطاءً حان وقت إصلاحها، وفيها نواقص آن الأوان لاستكمالها، فعملية تربية الأطفال تشمل، في جزء منها، إعادة تربية أهلهم وغيرهم من المربين «المربي يحتاج إلى تربية».

تبدأ عملية التربية بالحب من المرحلة الجنينية، وقد أثبت (علم نفس الجنين) أهميته، وبينت دراسات مختلفة في هذا الخصوص أن الجنين الذي تعيش أمه مرحلة حمله وهي مسترخية، تحظى بالاهتمام والعناية، تتحدث إليه، وتسمعه الأغاني، وتمده بالحنان مع والده، ينعكس ذلك إيجاباً على شخصيته، على عكس الجنين الذي تعاني والدته من ظروف صعبة تلهيها عن مناجاته ومخاطبته مع والده، وهو في أحشائها.

ومع ولادة الطفل تتخذ التربية بالحب مسارها (السهل الممتنع)، إن جاز لنا التعبير.. فما هو أجمل على قلب الأبوين من التعامل مع طفلهما بالحب والحنان، ومنحه كل احتياجاته العاطفية والجسدية، المادية والمعنوية، ولكن التجربة بينت لجميع من خاضها أنها ليست بالأمر السهل في ظل ظروف الحياة القاسية، والضغوط الاجتماعية والاقتصادية وغيرها، فتقديم الحب يحتاج إلى جو متكامل من الحب والاسترخاء على جميع الصعد، الأمر الذي لا توفره الحياة بمشاغلها ومشكلاتها، ولا يلبث الأهل أن يجدوا أنفسهم وقد أدخلوا طفلهم في دائرة الحياة بدون قصد، وعرضوه لمتاعبها بصورة مباشرة أو غير مباشرة.

التربية عملية نمو وليس لها غاية إلا المزيد من النمو، إنها الحياة نفسها بنموها وتجددها، وفهمنا لآلية النمو عند الطفل وأنواعه في كل مرحلة يساهم في الالتفات إلى (متطلبات هذا النمو) التي تُعتبر تلبيتها عن طريق الحب من أهم العوامل الأساسية المساهمة في إعداد إنسان متوازن متمتع بصحة نفسية، وفاعل في مجتمعه. وفي المقابل يمكن القول إن إهمال هذه المتطلبات، أو تلبيتها في جو يسوده العنف سيؤدي إلى خلل واضح في نمو الطفل، وينعكس بالضرورة على بقية مراحل نموه.

على الرغم من الاختلافات الكبيرة بين كل مرحلة عمرية وأخرى، إضافة إلى الفروق الفردية بين الأطفال في المرحلة العمرية الواحدة، فإن مسارات النمو واحدة عند جميع الأطفال ومن أهمها[٣]:

النمو العقلي والمعرفي: أثبتت الدراسات العلمية أن دماغ الرضيع يستجيب في السنتين الأوليين لمثيرات التواصل الإيجابي، كالضم واللمس والتقبيل والمناغاة.. إذ تزداد من خلالها عملية تعزيز وإنشاء اتصالات بين الخلايا العصبية تسمى (نقاط الاشتباك العصبي)، وهي التي تساهم بنمو أكبر للدماغ[٤]، حيث تبدأ المهارات العقلية بالتشكل عند الطفل منذ نعومة أظفاره، كالتعرف على الأشخاص والتذكر والانتباه وظهور مهارات حل المشكلات ومهارات التفكير العليا والإبداع. وهنا لابد من الإشارة إلى أن معدل الذكاء العام تغذيه زيادة الخبرات والمعارف والمؤثرات البيئية المختلفة، ولذلك تبدأ الفروق الفردية بالظهور بشكل واضح.

النمو الانفعالي

تنعكس المثيرات الانفعالية الخارجية على سلوك الطفل لاحقاً، فإن عاش تجربة إيجابية وحب وتقبل، فإنه يحتفظ بالتشابكات والمسارات العصبية التي تستجيب للحب والعاطفة، أما إن كان الطفل يعيش

٣- تربية الأطفال والعبور إلى المستقبل، علياء أحمد - محاضرة ألقتها الباحثة في مركز الثقافي المزة عام ٢٠١٠ نشرت على الموقع http: //www.nesasy.org/-٢٨٥-psyche/٩٣٨١-٧٢٧٩

٤- سناء عيسى https://www.youtube.com/watch?v=-hElC٤٨١wzk

تجربة سلبية من عصبية وتوتر ويقابل بإهمال وعنف، فإنه سيحتفظ بالمسارات العصبية التي تستجيب للتوتر والقلق والعنف.[٥] وهو مهدد بأن يعاني من اضطرابات نفسية وسلوكية تراوح ما بين الانطواء والعدوانية، حسب الفوارق الفردية وأنماط الشخصية عند الأطفال.

تساهم التربية بالحب في مصالحة الطفل مع انفعالاته المختلفة والطارئة، وتزرع فيه كيفية الاستجابة لها من خلال إعداده انفعالياً لردود أفعال متوازنة وطبيعية حيال مشاعر متباينة، كالحب والغيرة والغضب والخوف والكآبة، والتي من الطبيعي أن يواجهها الطفل. ويساهم هذا النوع من النمو بقوة في تحديد نموذج شخصية الطفل وما سيكون عليه في المستقبل، هل هو شجاع أم متخوف؟ أهو أناني ومحب للسيطرة أم متعاون ومشارك وعنده روح الجماعة؟ هل يقبل النقد الإيجابي أم أنه متوتر بشكل دائم وقلق؟

إن من أهم متطلبات النمو الانفعالي هو تعليم الطفل التعبير عن انفعاله وعدم كبته، وتشجيعه

٥ المرجع السابق.

إن من أهم متطلبات النمو الانفعالي هو تعليم الطفل التعبير عن انفعاله وعدم كبته، وتشجيعه على النقد الفعال وقبول انتقاد الغير

على النقد الفعال وقبول انتقاد الغير بدون زعزعة ثقته بذاته، التي يجب دائماً أن يحبها ويقبلها ويعمل على تأكيدها بطرق صحيحة.

النمو الجسدي

ويشمل التطورات التي تظهر على ملامح الجسم الظاهر كالطول والوزن والنمو الهيكلي، والتغيرات الطارئة على أنسجة الجسد وأعضائه، منذ الولادة وصولاً إلى مرحلة النمو الجنسي عند المراهقة، وتمتد إلى ما بعدها حتى النضج الكامل.

لا تنفصل التربية بالحب عن التربية على الحرية والاستقلال، وهما شرطان لازمان لحياة إنسانية لائقة

ولهذا النمو متطلبات متعددة، تبدأ من الغذاء المتوازن إلى التمارين الرياضية، والألعاب التي تسهم في بناء النسيج العضلي وتقوية الجسد. إن تقديم هذه المتطلبات للطفل من خلال الحب، يجعل استقبالها عنده أفضل، والفائدة منها أكبر؛ فالرضيع الذي يتلقى لمسات حنونة وهمسات دافئة من أمه في أثناء الرضاعة، والطفل الذي يتناول وجبته في جو من المحبة والانسجام العائلي، والذي يكبر رويداً رويداً، وهو يتلقى رعاية وحناناً، ويُشارك في فهم ذاته وجسده، بأن يُربى جنسياً بشكل علمي وباتساع أفق، سيكون واعياً لذاته متصالحاً معها، بعيداً عن أي توتر قد يتسبب له بأضرار صحية، ومحمياً من أية مخاطر قد يتعرض لها الطفل أثناء اكتشاف الذات والجسد.

النمو الحركي: وهو زيادة نضج الجهاز العصبي، واقتراب النسب الجسمية إلى النضج، إذ يبلغ النمو في سن الرابعة ٤٠٪ من النضج العام الذي يصل إليه الإنسان في سن العشرين، وهي فترة نمو سريع نسبياً، تزداد فيه قوة العضلات، وتنمو مهارات جديدة. فالطفل لا يتعلم المشي فقط، وإنما أصبح بإمكانه الجري والقفز، وغير ذلك من المهارات الحركية، كالنظافة الشخصية، والتواصل الاجتماعي.

ويعد اللعب من أهم متطلبات هذا النوع من النمو، ومشاركة الأهل أطفالهم في اللعب تعبير عميق عن الحب والاهتمام، لن يمر عبثاً في حياة الطفل، بل سيكون له الأثر الكبير في شخصيته وحبه لها.

النمو الاجتماعي: وهو من أخطر مراحل النمو، حيث تضع عملية التربية بالحب هنا حملها، وتتبين نتائج الحب، وتبدأ بقطف ثماره، وهي المشجب الذي يعلق عليه الأهل والمربون أخطاءهم في التربية بحجج يقنعون أنفسهم بها. فاتساع الدائرة المحيطة بالطفل، يعني ازدياد عدد المتواصلين معه والذين سيتأثر بهم، وسيتحولون بشكل أو بآخر إلى مشاركين في تربيته، ويتحرج كثيرون من تناقض القيم التي تربى عليها الطفل بالحب بشكل مثالي، مع واقع الحياة

التي تحتمل كل شيء، خائفين من أن تتحطم أشياء كثيرة في شخصيته على صخرة العادات والتقاليد والمجتمع، أو أن تسهم عملية التواصل الاجتماعي في فتح ثغرات في «جدار الحب الهش» من وجهة نظر كثيرين، إذ يسود الاعتقاد بأن التربية الصارمة القاسية، تؤهل الطفل لمواجهة الحياة بكل ما فيها، بينما تسهم التربية اللينة في إضعاف شخصية الطفل وعجزه عن مواجهة المشكلات التي تعترضه، وهذا أحد الأخطاء الشائعة في مفهوم التربية وأخطرها، ونستعرض في هذا السياق نتائج بحث ميداني قامت به باحثة بريطانية عن علاقة الاتجاهات الوالدية من ناحية وخصائص السلوك الاجتماعي من ناحية أخرى، حيث وجدت ثلاثة اتجاهات سائدة بين الآباء، وهي:

اتجاه الحزم: يشجع الأهل أطفالهم على ما يجب فعله، ويمارسون الضبط عليهم، ويتابعون ما ينفذه الأطفال من واجباتهم، بجو تسوده العاطفة والتقبل، لا الرفض والإهمال، إلى جانب تقديم حاجات الأطفال على حاجاتهم الشخصية في حال التعارض.

اتجاه التسلط: هنا يمارس الأهل ضبطاً متشدداً على الأطفال مع عاطفة أقل حرارة، ودرجة أكبر من الاغتراب والتباعد عن أطفالهم.

اتجاه التساهل: يتميز بحرارة العاطفة العالية، ولكن بدون أي ضبط أو دفع ليؤدي الأطفال واجباتهم.

يخلق الاتجاه الأول نموذج أطفال يتميزون عن أقرانهم بالاعتماد على النفس والضبط الذاتي والاستقلالية العالية، بينما ينشئ الاتجاهان الثاني والثالث نماذج أطفال غير واثقين بأنفسهم، نماذج منعزلة أحياناً، لا يمكن ضبطها ولا حتى الاعتماد عليها[٦].

إن أهم متطلبات النمو الاجتماعي تتمثل في تحقيق الوسط الاجتماعي المُحب والملبي لاحتياجات الطفل والداعم نفسياً له بشكل علمي ومدروس، الأمر الذي يؤدي بالطفل لأن يمارس دوراً فاعلاً فيه، يحقق ذاته، ويميز بنفسه بين الخطأ والصواب، فيختار الصحيح بملء إرادته بعيداً عن الرقابة القامعة للكبار.

٦- الأطفال مرآة المجتمع، سلسلة عالم المعرفة، ص ٣٢٨

التربية بالحب، منفذ ومنقذ للإنسان. ولا بد من الإشارة إلى الفروق الرهيفة بين مكانة الحب في التربية التقليدية ومكانته في التربية الحديثة؛ لأن حب الأم والأب لأولادهما أمر مسلم به، لذلك يتوقف الأمر على الفرق في معنى الحب، بين الحب «الطبيعي» أو الفطري، المقترن بالثقافة التقليدية والحرص على أن يكون الأولاد مثل آبائهم والبنات مثل أمهاتهن، وبين الحب المقترن بالمعرفة العلمية والثقافة الحديثة، ولا سيما معرفة خصائص الحمل والولادة ومقتضياتهما المادية والمعنوية، وخاصة لجهة الأم، ومعرفة خصائص الطفولة، في كل مرحلة من مراحلها وشروط النمو المتوازن، وكيفية التوفيق بين المعارف والخبرات والقيم، وتهيئة الأولاد والبنات لأن يكونوا أشخاصاً مستقلين يتقبلون أنفسهم ويثقون بها. لذلك لا تنفصل التربية بالحب عن التربية على الحرية والاستقلال، وهما شرطان لازمان لحياة إنسانية لائقة.





بقلم : نادر رزق

كاتب أردني



«منسرقاً إليك، إلى فتنتك الضالة المُضلّة العابثة بأهواء عابرة في مغازة الجدل والسؤال، ولك وحدكِ أقف مترنّحاً، أرفع يدي بوردة فترفعين يدكِ بخنجر مسموم»، بهذه الكلمات يطالعنا الكاتب والشاعر الأردني غازي الذيبة مخاطباً الحرية في بداية نصه الجديد «متاهة السرداب أو تحت الذبح»، في كتابه الصادر عن دار ورد/ عمّان محاكماً التاريخ العربي بلا هوادة وهو يختار كلماته من قاموس الحمقى والتائهين والمعذبين.

«متاهة السرداب» لغازي الذيبة: جنون كلمات تطارد أوهام الحرية

يبْحَثُ الذيبة في صعوده إلى مفازة العدم عن مدينة أسطورية، حيث لا ملامح ثابتة للأشياء، عبر مخطوط غامض اجتمعت في متاهات أوراقه تعاويذ وتعاليم وأخبار زال أصنامها وأبطالها، وبقي ألمها محتفظاً بنضارته يانعاً.. في رحلة بحث عن الذات في خضم الفوضى، ويعترف المؤلف ضمناً منذ البداية أنه عاجز عن طرح الأسئلة أو الإجابة أو الكلام المباشر، أو اللغة السلسة، لأن الكلمات تفسد المعاني، فنراه يقلمها ويشوه الصور ويبعث في النص ما لم يألفه، ليشتق منه متاهته وكلماته المبعثرة، التي تجتاحه ليلملم شملها، ويمنحها عبوراً إلى هواء يتفلت من روح ممزقة.

يبحث الذيبة في صعوده إلى مفازة العدم عن مدينة أسطورية، حيث لا ملامح ثابتة للأشياء، عبر مخطوط غامض

لا يعدنا الذيبة برحلة «آمنة» يتحرك فيها الزمن أو يعود بسلاسة، أو بتنقل مألوف عبر فضاءات المكان، كل شيء هنا مستحيل وعدمي أشبه بالهلوسات، وغير المتوقع لا بد أن تتوقعه حتى تتمكن من متابعة هذه الرحلة مع «الكلمات».. التيمة الأبرز في هذا العمل، فهو يؤنسنها إلى درجة الإزعاج.. تحرك عصية على الترويض، تخزّ، تزعق شاهرة حوافها في وجه من يطالعها، لكن ثمة وسط هذا العبث «أرواح شفيفة مغسولة بالظلال تحدق بمن حولها بعيون صغيرة خارجة من وسط حريق كبير» تنتظر من يفك الطلاسم ويروي الحكاية الغابرة في ضلالات التاريخ الذي لا يتوقف لأولئك المعذبين بالأوهام أوهام الحق والجمال التي دفعوا حياتهم ثمناً لها وما يزالون.

البداية، إن صح أن ثمة بداية، كانت مع تلك المتاهة التي زج الرحالة، الذي لا يحمل اسماً، نفسه بها، وبدأت معها حكايته مع ذلك المخطوط الغامض الذي ربت على كتفه، وتلك الخريطة التي أعطاه إياها أمير خرج من بطن الرمال، كانت تشير إلى مدن وأمكنة لم يسمع بها إلا في كتب التاريخ القديم، كلما أراد اكتشافها والوصول إليها تضيع من جديد كلما اقترب منها، كان في قلب المتاهة من جديد «كلما خرجت منها ساقتني قدماي إلى أخرى، نجوت من بلاد التلاشي لكني لم أنج من لعنة هذه الأوراق، ولا أعرف خلاصاً مما أنا فيه، ولا أريد أن أعرف، وأنا على ما تشير خطوط مبهمة في كف يدي، منذور للمتاهات، تلاحقني لعنة لا أدري كنهها، بعدما عثرت على هذه الأوراق الصفراء». كان يدفع ثمن الوعي، يرتطم في كل لحظة بلغز أو بأحجية مغاليقهما غموض سافر.

لا يترك النص للقارئ فسحة للاسترخاء والتقاط أنفاسه، فالكلمات والجمل تتدافع بلا رحمة تستفزه للمتابعة إلى نهاية قد لا تأتي، لكن الذيبة يشفق بين الفينة والأخرى على قارئه بأن يلقي له مفتاحاً هنا وآخر هناك، «أنا المخطوطي والرحالة ومكتشف المخطوط معاً. أنا اللحظة التي تتبدد تحت لسعات سياط الزمن».

لا يترك النص للقارئ فسحة للاسترخاء والتقاط أنفاسه، فالكلمات والجمل تتدافع بلا رحمة تستفزه للمتابعة إلى نهاية قد لا تأتي

في خضم بحثه وجد الرحالة مدينة؛ «مدينة ملح ربما، أحضر رجال الأماكن الأشهر؛ ابن بطوطة، ابن جبير والإدريسي والطبري... لكن عبثاً لم يجيبوا عن سؤاله عن اسمها، فحسم أمره فيما تبقى من رحلته «هذا أنا، ولن أستعين بأحد غيري ليركض وراء الكلمات ويعيد ترتيبها» ليتحمل وحده وزر فك الطلاسم وتتبع الإشارات «كان المخطوطي يظن أن أحداً ما في الزمن التالي سيحمل سر غموضه وغموض مدينته بعد كل تلك القرون ليحفظه، أو لعله رأى أنني المنتظر الموعود والتائه الذي سيخلصه من غيابه العبثي».

سيدخل رحّالتنا في سراديب لا نهاية لها، رغم بصيص الضوء الذي يلوح أمامه ويعمي بصره، ستبتلعه رمال متحركة من الصمت، لكنها تشحنه كل مرة بأمل المتابعة منشدّاً إلى قيامة ما، في خضم هذه المؤثرات السينمائية لمخرج مجنون أو خيالات شاعر ملعون لا شيء حقيقي، الحقيقي الوحيد هو «أنا».

لتسري في الأرجاء همهمات مبهمة «هذا سرك الصغير، عليك فضحه، وتكبد عناء كشفه، أنت في لحظة خلاص، بعيد عن كل ما يحيط بك من أوهام.. ومعك المخطوط، وضبه كما يليق بفضيحة تكشف عري الذين صنعوا مأساة صاحبها».

يستيقظ غير مرة من هذه الأحلام، يقبع المخطوط في درج المنضدة القريبة من سريره، أولاده وزوجته نائمون وسجائره في مكانها داخل علبتها الرمادية، لكن في كل مرة ينظر إلى المرآة أو السقف يعود الجنون مرة أخرى، ليسحبه ثانية إلى السرداب ويورط نفسه بالمعرفة، لكن المشكلة أنه كلما ازداد معرفة ازداد جهلاً. لكن كان يواسي نفسه بأن كل غموض هو وضوح ما، لا يفسر بمنطق أو بمعجم «الأزمنة تشبه بعضها.. لكننا نصر على تغيير وجهها كلما صرخنا فيها، مطالبينها بتغيير جلدها، بحجة أنها أزمنتنا، ملكيتنا التي تحدد ملامحنا، وتلقحنا بالجمال والحب والحرية والحياة السعيدة والرفاء، وما إلى ذلك من خرافات» ليكتشف ألا نهاية لهذه الأوراق وكأنه سيظل يقلّبها إلى الأبد.

كان البشريَّ الذي رأى؛ رأى الذين قتلوا من خِلاف ومن أمام، لأنهم لم يدفعوا المكوس لبارونات اللذة، فبيعت نساؤهم في أسواق النخاسين. كانوا يزحفون ويقاتلون في الجبال والوديان والسهوب والبحار، كانوا يبنون أحلامهم في وهاد التوق إلى الحرية، لكنها لم تحتمل جَلَدهم وصبرهم على الضيم، ولم تمكنهم منها، لأنهم كانوا يرتخون بين الفينة والأخرى، ويحاولون التقدم بلا أحلام إليها.

وفي لحظة يأس صرخ في الحرية أن ترحل؛ فأن تصبح الرهبة وطنه وملاذه الذي يصلبنه ويتركنه منتهكاً في شوارع مدينة وهمية يحتلها الوهم والصعقات الكهربائية وكواتم الصوت والسيارات المفخخة والعسس.. فذلك ما لم يخطر له. «هذا مخطوط لعنة .. سأعيده إلى مكانه، وليس من شأني أن أعيد للأذهان ما قرأته بين سطوره. عليّ أن أسترخي في رائحة زمني النتنة مثل باقي المشمولين بالرعاية البوليسية».

يقرر الرحالة العودة إلى «غُريفته» لكن يسحبه الضوء إلى الكابوس ثانية، إلى متاهات التاريخ، يلمح موسى بن نصير يقف مذهولاً وسط الدروب، ورأس عقبة بن نافع مذهولاً مما أصاب نصره المؤزر في الأندلس، وهذا علي بن أبي طالب يتفقد سيف ابن ملجم ويمسح دمه عنه، وعمر غارق في سجدته محاطاً بالدم والصلاة، لقد كان أسير تاريخه، فالمخطوطي صرخ به بأنه شاهده في قرن هجري أو قبل الميلاد في مجزرة ما أو في طقس ذبائحي. أدرك في النهاية عبثية الهرب من وجه نفسه، لقد عاش زمن المخطوطي وعاش زمنه وقُتل مثله مرات عديدة، هي مأساة تتكرر لا مناص من العودة إليها والسقوط في الهاوية، هاوية المستسلمين المستكينين إلى مصيرهم، يضحكون بعدما لم يعد للبكاء متسع في آلامهم التي لا تنتهي.

يضعنا الكاتب في مواجهة الحقيقة المرة التي لا مهرب منها؛ القتل في كل مكان ولأي سبب وبلا سبب، ولا أحد يريد أن يصدق أن «مقتلي هو مقتله»، لا بد من الثورة، لم تعد الساعة الرملية في قصر الطاغية قادرة على ضبط حبيباتها، فزج إليها عبيده وحراسه واحداً تلو الآخر، تقدمت الجموع الغاضبة وبدأ يتراجع، لكن فجأة انهالت عليه تصفيقاً وتبويساً وتلمساً للحيته، وأخذوا يهتفون بحياته، عادت الأمور إلى نصابها، ويبدو أن الطاغية قلب الساعة الرملية، ليعود الزمن ويعيد نفسه بشكل آخر بالجوهر ذاته، وعلى الرحالة أن يتخلص من وهمه ليرى.

> يُسجَّل لغازي الذيبة جرأته مع هذا النص التجريبي الأقرب إلى تداعيات طويلة لهذيان واعٍ

لا نستطيع أن نصنف «متاهة السرداب» - الذي انتهى منه المؤلف في بدايات ٢٠١١، وأهداه لروح محمد البوعزيزي - في خانة الرواية، لكن يُسجَّل لغازي الذيبة جرأته مع هذا النص التجريبي الأقرب إلى تداعيات طويلة لهذيان واعٍ، مراهناً على صبر القارئ عبر ١٤٩ صفحة من الحفر في القلق. هو نص تفكيكي بامتياز «مات» فيه المؤلف كما يقول دريدا، فشخصيته الرئيسة هو ذلك العربي التواق للحرية في متاهته التي لا تنتهي، والراوي أنا وأنت، والزمان والمكان مضيعان عن قصد، إلا أن الشخصيات التي استلها من التاريخ أضافت رونقاً شفيفاً خفف من جنون الكلمات، وهي تطارد أوهام الخلاص الذي لم يأت، في نص تنبئي بامتياز حول مآلات «الربيع العربي».



يمكن للقارئ أن يتعرف على تفاصيل أوفى عن كل هذه الإصدارات وغيرها من إصدارات المؤسسة، بالإضافة إلى التعرف على مراكز البيع والمكتبات التي تبيع جميع إصدارات المؤسسة عبر ربوع الوطن العربي عبر الولوج لموقع مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» الخاص بالكتب على الرابط الرسمي التالي:
book.mominoun.com

تاريخ الفلسفة في القرن العشرين



صَدَرَتْ حديثا ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع» بلبنان، الترجمة العربية لكتاب «تاريخ الفلسفة في القرن العشرين» للفيلسوف الفرنسي كريستيان دولاكومبان. قام بالترجمة الباحث المغربي حسن أحجيج.

يقوم مضمون الكتاب على تساؤل إشكالي، وهو: هل يتعين على الفلاسفة أن يهتموا بتاريخ الفلسفة؟ هذا السؤال الذي تطرق إليه الكتاب، قائم على خلفية معرفية استقرائية؛ فالمترجم في تقديمه لهذا الكتاب يذكر أنه «عندما تريد إعادةُ قراءةِ المائة سنة الأخيرة من الفلسفة الغربية يجب أن تكون قراءةً نقديةً، إذ يستحيل عليها أن تقدم نفسها كقراءة «محايدة» أو «غير ملتزمة»؛ لأن التاريخ، أو إعادة البناء، هو طريقة واحدة من بين طرائق عديدة أخرى لقراءة النصوص. كما يعتقد البعض أن الفلسفة ليس لها تاريخ، وأنها تمثل التعميق الأبدي لسؤال واحد لم يحظ أبدًا بإجابة نهائية: ذلك أنه يتعين على أي فيلسوف أن يبدأ كل شيء انطلاقًا من الصفر. ولأنه يعتقد أن المكانة التي تشغلها الفلسفة هي مكانة علم مستقل بذاته ومحكوم عليه أن يتقدم بخطى بطيئة، لكنها ثابتة: وبذلك ستكون دراسة أخطائه الماضية أقل جدوى من البحث عن حقائق جديدة. لذا، فقد حصر الكاتب حقل دراسته في الفلسفة بمعناها الدقيق، وذلك رغبة منه في الحفاظ على تماسك هذه الدراسة، إذ لا يمكن للقارئ أن يعثر هنا على معلومات خاصة بما يسمى العلوم «الإنسانية» أو «الاجتماعية» إلا إذا بدت الإحالة إليها ضرورية: كاللسانيات والعلوم المعرفية وعلم الأخلاق وعلم



النفس والتحليل النفسي وعلم الاجتماع والعلوم السياسية والتاريخ والإثنولوجيا والأنثروبولوجيا. وكان ملزمًا، لنفس الأسباب، بالاقتصار على «أهم» الفلاسفة الذين ساهمت كتاباتُهم في تغيير شكل هذا «المجال المشترك» تغييرًا جوهريًا».

ويضيف المترجم أن عدم استحضار الكاتب بالقدر الكافي لبعض الأعمال الرائعة في هذا العمل لا يرجع إلى «نسيان» أو لامبالاة، بل إلى أنه لا يمكن أن يقحمها بدون مَكْر وتصنع. وباختصار، فإن مرد ذلك هو أنها ظلت، رغم أهميتها الجوهرية، هامشية أو محرومة من النسل.

وكريستيان دولاكومبان فيلسوف فرنسي ولد سنة ١٩٤٩ بدكار، وتوفي يوم ٢٠ مايو (أيار) ٢٠٠٧ بباريس. ألف عشرات الكتب، وترجم عددا منها إلى اللغات العالمية الحية. ومن أبرز مؤلفاته: «تاريخ العنصرية: من الأصول إلى يومنا»، و«هل يمكن تفادي الحروب؟»، و«الإسلام والغرب: عوامل صراع»، و«الفيلسوف والطاغية». أما المترجم حسن أحجيج، فهو باحث مغربي، حاصل على الدكتوراه في علم الاجتماع من جامعة محمد الخامس بالرباط، ترجم العديد من المؤلفات.

الإمامة والسياسة: الخطاب التاريخي في علم العقائد



يتناول الباحث المصري علي مبروك في كتابه «الإمامة والسياسة: الخطاب التاريخي في علم العقائد»، الصادر حديثا عن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث» وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، الخطاب التاريخي في علم العقائد، وعلاقته بالنسق لدى كل من الأشاعرة والمعتزلة، وهما أهم مدرستين في علم الكلام وأصول الدين، كما يتحدث عن موضوعات ترتبط بالإمامة والسياسة وعلم العقائد.

وفي تقديمه لهذا الكتاب، يقول علي مبروك: «الإمامة أو السياسة تفكير في جملة المبادئ والقواعد التي تنظم وضعاً اجتماعياً ما في لحظة معينة. وهنا فإن نقطة البدء عند من يفكر في الإمامة هي «الحاضر»، الذي قد ينطلق منه «الماضي» باحثاً فيه عما يؤسسه ويكرسه أو يخلخله ويزحزحه. أما «التاريخ»، فهو قول عن الماضي بقصد العظة والاعتبار في الأغلب. لكنه يبدو أن كل تفكير في الماضي هو تفكير في الحاضر أيضاً، وذلك من حيث إنه قد يستهدف، بدوره، إما تكريس هذا الحاضر أو زحزحته».

وعلى الرغم من كثرة الدراسات حول «الإمامة»، فإن الأمر لم يتجاوز التفكير في جملة مسائلها الجزئية أو بعضها... أو عند فرقة كلامية محددة، ومن دون التطرق إلى التأمل في دلالة أشمل تتجاوز هذه الجزئيات، فتجعلها ذات مغزى يتخطى بها حدود كونها مجرد تشريع لكيفية ممارسة السياسة، إلى التشريع لبناء التصورات وبلورة المفاهيم. وعلى الرغم من أن نقطة البدء في كل من الإمامة والتاريخ

هي الحاضر والماضي، فإن الرابطة بينهما تتكشف- للمفارقة- من خلال المستقبل على نحو أساسي؛ إذ الحق أن الدور التأسيسي الذي تلعبه الإمامة في التاريخ يتبدى جوهرياً، من خلال ما يتضمنه التاريخ من تصور عن المستقبل. فقد بدا أن مواقف الفرقاء حول الإمامة قد تبلورت من الاختلاف حول تقييم ما جرى فيما يتعلق بإمامة الخلفاء الأربعة وما ترتب عليها.

وعلي مبروك أستاذ الفلسفة بكلية الآداب- جامعة القاهرة، يعمل نائبا لمدير المعهد الدولي للدراسات القرآنية في جاكرتا. كتب العديد من الكتب منها: «النبوة....من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ»، و»لعبة الحداثة بين الجنرال والباشا»، و»الخطاب السياسي الأشعري»، و»ثورات العرب....خطاب التأسيس»، و»السلطة والمقدس: جدل السياسي والثقافي في الإسلام».

الوضع البشري



صَدَرَت الترجمة العربية لكتاب الفيلسوفة الألمانية حنة أرندت بعنوان «الوضع البشري»، وذلك ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «دار جداول للنشر والترجمة والتوزيع» بلبنان. وقد ترجمت هذا الكتاب الباحثة هاديا العرقي.

يتوزع الكتاب على مقدمة وستة فصول هي: الوضع البشري، والمجال العام والمجال الخاص، والعمل، والأثر، والفعل، والحياة العملية والعصر الحديث، إضافة الى بيبليوغرافيا تكميلية.

يسعى كتاب الوضع البشري، كما جاء في تصديره، إلى البحث في الخصائص الأقل ضعفا ولكنها الدائمة في ذلك الوضع، رغم تغييرات العصر الحديث؛ ولذلك تعمل الفيلسوفة الألمانية ذات الأصول اليهودية، حنة أرندت على البحث في شرط وجود كون غير كلياني، أي في كون يعيش فيه البشر في نظام يتسم بالديمقراطية، ومن ثم تدبر الفيلسوفة مفاهيم العمل والأثر والفعل قصد دراسة العالم البشري، باعتباره عالم الممارسة التي يمكن أن يعيشها الإنسان وهو حر. وقد تظهر أرندت نافذة للحداثة؛ أي نافذة للخلط الحديث بين مجال البحث ومجال الأثر، ولتحول الأثر إلى عمل، لكون البشر قد حولوا منتجات الأثر الدائمة إلى أشياء تستهلك وتستنفد: ولكن الفيلسوفة تكشف كيف أن الخلط بين الأثر والعمل هو في الحقيقة موروث عن الفكر السياسي الغربي، ولذلك فإن أهم أحد أهداف النظر المعروض في هذا الكتاب إنما هو نقد تقليد الفلسفة السياسية الغربية من أفلاطون إلى إيدغر مروراً بماركس. وينتج عن ذلك أن الرأي يعتبر

أن المؤلفة محافظة ونخبوية نظرا لاعتبارها الظاهر التجربة اليونانية السياسية تجربة جوهرية تحتاج إلى تدقيق وتخصيص إن لم يكن مجانبا للصواب: فلا يمكن بيسر اعتبار حنة أرسطية جديدة ولا تصنيفها ضمن المصابين بحنين العودة إلى التجربة الإغريقية إلا من جهة استكشاف الدرس النظري الذي ظهر في ثنايا تجربتهم، نعني أن الوضع «البشري» (أي التوصيفي) لا يتجلى على أنه «وضع إنساني» (أي معياري) إلا عبر «الفعل» هذا مع مكابدة أن ذلك النشاط، إنما هو الأهمش والأقل دواما والأكثر عرضة للاندثار، من بين الأنشطة البشرية الثلاثة التي تكون منظومة الحياة العملية.

وحنة أرندت مفكرة وناقدة ومنظرة سياسية ألمانية، ولدت عام ١٩٠٦ في هانوفر بألمانيا، وتوفيت عام ١٩٧٥ في نيويورك. كانت ترفض أن توصف بـ «الفيلسوفة»، وتفضل أن تعتبر «مُنظرة سياسية»، حيث إن غالبيّة أعمالها في نطاق «طبيعة القوة»، و«السياسة»، و«السلطة»، و«الشموليّة»، كما أن لها أعمالا حول الحداثة، وفلسفة التاريخ.

من أعمالها: «في الثورة»، و«جذور التوتاليتارية (الشموليّة)»، و«أزمات الجمهورية»، و«رجال في عصور مظلمة»، و«بين الماضي والمستقبل: ثمانية تمارين في الفكر السياسي»، و«في العنف»، و«إيخمان في القدس: تقرير في ابتذال الشر».

حركة التحديث الديني/ الفلسفي



«حَرَكَة التحديث الديني/ الفلسفي وإشكالية العلاقة ما بين المشروط واللامشروط» هو عنوان الكتاب الجديد الصادر ضمن منشورات مؤسسة «مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث»، وعن «المركز الثقافي العربي» بلبنان والمغرب، للباحثة السورية روزين شيخ موسى.

وتذكر الباحثة في تقديمها لهذا العمل «ظهرت العديد من الدراسات الفلسفية والدينية والأنثروبولوجية والتاريخية التي حاولت تناول الدين بوصفه ظاهرة ثقافية للكشف عن طبيعته وماهيته الحقيقية، وبالتالي تبيان خصوصية هذه الطبيعة التي تميزه عن غيره من الظواهر الإنسانية؛ ففي حين حاول كانط (Kant) التمييز في الظاهرة الدينية بين دين الوحي والدين الطبيعي، وكشف هيغل (Hegel) عبر المنهج الجدلي تطور الروح في تعينه في اللحظة الدينية بوصفها تفكراً عقلياً بالصور والرموز، وتناول المنهج الفينومينولوجي الهوسرلي (Husserl) الظاهرة الدينية بوصفها خبرة ذاتية روحية معاشة، نجد أن علم الاجتماع ممثلاً بدوركهايم (Durkheim) يبحث في هذه الظاهرة بوصفها نسقاً من المعتقدات والممارسات التي ترتبط بالمقدّس والمحرّم، ومن خلال الكشف عن العلاقات المتبادلة القائمة بين الدين والمجتمع والتفاعل بينهما».

وتضيف «أما تيليش (Tillich) الذي استفاد من جميع الآراء السابقة عليه، فنظر إلى الدين بوصفه معنى يتجلى في الظواهر الاجتماعية والروحية والفلسفية والعلمية والجمالية، وهو ينظر إلى الدين باعتباره موقفاً وجودياً، محاولاً بذلك أن يكشف عن

الأبعاد الدينية للوجود الإنساني عبر مفهوم المعنى، بقصد دراسة تجليات الخبرة الدينية وتجديدها، من هنا كان السؤال المركزي لدى تيليش: ما المعنى؟ وكيف يمكن تناول علاقة المعنى بالواقع وبفعل الروح المشكّل لبناء (الواقع-المعنى)؟».

وروزين شيخ موسى باحثة سورية، حاصلة على شهادة الدكتوراه في الفلسفة المعاصرة (فلسفة الدين) من جامعة دمشق، محاضرة في «فلسفة التربية ومادة المناهج»، بكلية التربية، جامعة الفرات، فرع الحسكة التابعة لوزارة التعليم العالي السورية. نشرت مجموعة من الأبحاث والمقالات في الفلسفة الحديثة في بعض المجلات المحكمة والمواقع الإلكترونية. من مؤلفاتها: «مشكلة الحق في الفلسفة الهيجلية».


صدر حديثا
معاذ بني عامر
الجسد والوجود
العتبة المقدسة
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
المركز الثقافي العربي

٥٤ مليون أمي في الوطن العربي سنة ٢٠١٥

عبرت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو) عن مخاوفها من أن التقدّم الحاصل في مجال مكافحة الأميّة لا يمثّل تقدما حقيقيّا، لأن إحصاءات المرصد العربي للتربية في الوطن العربي تشير إلى أن الأمية في البلاد العربية بلغت حوالي **٥٤ مليون** أمي عام **٢٠١٥**، وهو ما يدعو إلى بذل جهود استثنائية لإزالة الأسباب التي أدت إلى هذا الوضع، وذلك عبر التركيز على توفير تعليم جيد ومنصف ومستمر، والحد من ظاهرة التسرب، باعتبارها منبعا من منابع الأمية، والتأكيد على أهمية التربية ما قبل المدرسية والالتحاق بالتعليم الابتدائي، وتوظيف التقنيات الحديثة وفق أفضل السبل والطرائق.

وأفادت منظمة الألكسو بمناسبة اليوم العالمي لمحو الأمية **٨** سبتمبر (أيلول)، **٢٠١٥** أن اعتماد «العقد العربي لمحو الأمية **٢٠١٥ - ٢٠٢٤**» المقرر في القمة العربية بتاريخ **٢٩ مارس** (أذار) **٢٠١٥**، سيمكن من القضاء على الأمية، في جميع أنحاء الوطن العربي، بجميع أشكالها (الأبجدية، الرقميّة، الثقافية)، شريطة أن تنفذ الدول العربية مضامينه وتوفر التمويل اللازم لإنجازه، وتعزز الشراكات بين المؤسسات الرسمية ومؤسسات المجتمع المدني ذات الصلة.

وأكدت المنظمة أن صدور هذا القرار يعكس الاهتمام العربي الرسمي بظاهرة الأمية، ويمثل انطلاقا حقيقيا في مواجهتها، انطلاقا من إدراك عميق للتحديات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية، وخاصة تحدي الهوية واللغة والكيان العربي الواحد، كمـــا يمثل إصرارا على أهمية تطوير منظومة التعليم بكافة مستوياتها بغرض الوصول إلى مسيرة تنمويّة مستدامة عبر الإلمام بالقراءة والكتابة والمعلوميات.

واحد من خمسة بالغين يعاني من الأمية في الوطن العربي

وأشارت المنظمة إلى أن نسبة الأمية بلغت في مجمل الوطن العربي في **٢٠١٤** حوالي **١٩٪** من إجماليّ السكان (واحد من كل خمسة بالغين يعاني من الأمية)، وبلغ عدد الأميين نحو **٩٦ مليون** نسمة، وكانت هذه النسبة قد بلغت في **٢٠٠٥** حوالي **٣٥٪** من إجماليّ سكان المنطقة، لتعادل النسبة بذلك ضعف المتوسّط العالمي في الأمية تقريباً، كما لا تزال نسبة الأمية عند الإناث ضعفها عند الذكور.

وعلى الرُّغم من أن نسبة الأمية في الوطن العربي تشهد تناقصاً مستمراً منذ سبعينيات القرن الماضي، إلا أن أعداد الأميين، حسب إحصائيات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الألكسو)، ما زال في ارتفاع، ولن تمَّحي الأمية في كامل الوطن العربي قبل عام **٢٠٥٠**. ويقدر عدد الأميين في الوطن العربي اليوم بحوالي **١٠٠** مليون نسمة، يُمثلون ما نسبته **٢٧٪** من سكان المنطقة، وتبلغ نسبة الإناث من الأميين حوالي **٦٠** إلى **٨٠٪**، فيما تبلغ نسبة الأمية بين الذكور في الوطن العربي **٢٥٪**. وقد أفاد تقرير الرصد العالمي للتعليم في ٢٠١١ بأن عدد الأطفال غير الملتحقين بالتعليم في البلاد العربية يبلغ **٦،١٨٨ مليون** طفل، كما أن **٧** إلى **٢٠٪** من الأطفال الملتحقين بالفعل بالتعليم يهربون منه خلال المرحلة الدراسية الأولى، بل وتبلغ النسبة في بعض الدول **٣٠٪**.

وأفادت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) بمناسبة اليوم العالمي لمحو الأمية **٨ سبتمبر** (أيلول) **٢٠١٥**، أن آفة الأمية لا تزال تعصف بالعالم العربي، وقالت إن عدد الذين يعانون من الأمية يبلغ **٧٥٧ مليون** شخص حول العالم (فوق **١٥ عاما**)، بينهم **١١٥ مليونا** في مرحلة الشباب، **و٥٩ في المئة** من هؤلاء إناث. وفي العالم العربي، واحد من كل خمسة بالغين يعاني من الأمية **(١٩ في المئة)**.

وأشارت اليونسكو إلى أن موريتانيا فيها النسبة الأعلى من الأمية في العالم

تقديرات منظمة اليونيسكو حول نسب الأمية في البلدان العربية للأشخاص فوق ١٥ عاما:

البلد	النسبة
موريتانيا:	٪ ٤٨
اليمن:	٪ ٣٠
المغرب:	٪ ٢٨
مصر:	٪ ٢٥
السودان:	٪ ٢٤
الجزائر:	٪ ٢٠
العراق:	٪ ٢٠
تونس:	٪ ١٨
سورية:	٪ ١٤
ليبيا:	٪ ٩
لبنان:	٪ ٦
الإمارات:	٪ ٦
عمان:	٪ ٥
السعودية:	٪ ٥
البحرين:	٪ ٤
الكويت:	٪ ٤
الأردن:	٪ ٣
الأراضي الفلسطينية:	٪ ٣
قطر:	٪ ٢



العربي، فيما قطر لديها النسبة الأدنى من الأمية (**٩٨ بالمئة** من القطريين البالغين فوق **١٥ عاما** قادرون على القراءة والكتابة). وفي الأراضي الفلسطينية لا تتجاوز نسبة الأمية **٣ بالمئة**، فيما تسجل نسبة الأمية في العراق **٢٠ بالمئة** من مجموع السكان.

وفي المغرب، لا يزال **١٠ ملايين** شخص يعانون من آفة الأمية، ويشير آخر إحصاء للسكان إلى أن عدد سكان المغرب يقارب **٣٤ مليونا**، ما يعني أن قرابة ثلث السكان أميون، وتعاني نصف المغربيات فوق سن **١٥ سنة** من الأمية.

أما في مصر، فربع البالغين من السكان يعانون من آفة الأمية.

محو الأمية.. حراك عالمي

منذ عام **٢٠٠٠**، ارتفعت معدلات القدرة على القراءة والكتابة للأشخاص الذين تزيد أعمارهم عن **١٥ عاما**، لتصل إلى **٨٥ بالمئة** على الصعيد العالمي، لكن دولا مثل أفغانستان ومالي والسينغال، لا يتخطى معدل الإلمام بالقراءة والكتابة بين البالغين فيها نسبة **٥٠ بالمئة**.

لقد ارتفع معدل محو الأمية بين الشباب الذين تتراوح أعمارهم بين **١٥ و٢٤** عاما إلى **٩١ بالمئة** على مستوى العالم، وذلك بفضل تحسين فرص الحصول على التعليم المدرسي لهذا الجيل، لكن الأمية لا تزال تكلف الاقتصاد العالمي **١،١٩ تريليون دولار**. ولو كانت كل الأمهات قادرات على القراءة والكتابة، لانخفض معدل وفيات الرضع بمقدار الثلثين.

بدأت الحركات الأولى لمحو الأمية على مستوى الوطن العربي بعد مؤتمر الجامعة العربية بتاريخ **٢٩ ديسمبر** (كانون الأول) عام **١٩٥٤**. وقررت الجامعة العربية في عام **١٩٦٦** إنشاء «الجهاز العربي لمحو الأمية وتعليم الكبار» الذي سعى إلى بذل جهود في سبيل محو الأمية بمختلف أنحاء الوطن العربي. وقد نجحت برامج محو الأمية في الحدّ من ظاهرة الافتقار إلى التعليم بالكثير من المناطق الفقيرة بالدول العربية، وكذلك تمكّنت من تقليص نسبة الأمية بالمنطقة.

وتشير العديد من التقديرات إلى أن هناك سبع دولٍ عربية قد تتخلص تماما من الأمية بحلول عام **٢٠١٥**، هي قطر وفلسطين والبحرين والكويت والأردن. كما إنَّ عُمان والسعودية وسوريا ومصر وتونس تسير في الاتّجاه نفسه بوتيرةٍ أقل، وتبقى أكثر الدول العربية سوءاً هي الصومال وموريتانيا واليمن والمغرب.

وعلى الرغم من المشاريع الجارية لمحو الأمية لا زال **٢١٪** من الرجال العرب أميون، وأما الفتيات في عمر **١٥- ٢٤ عاماً** فإن الأمية بينهن بازدياد في معظم الدول العربية، وباستمرار الوضع الحالي لن تحقَّق المساواة بين الجنسين في التعليم على مستوى المنطقة حتى عام **٢٠٢٠**. وأما محو الأمية بالكامل، فلن يحصل قبل عام **٢٠٥٠** إن استمرَّت الأمور على معدّلاتها الحالية.

ومن جهة أخرى، فإن عدد الأميين في الفئة العمرية بين **١٥ و٤٥ عاماً** آخذ في الازدياد باستمرار، حيث ارتفع من **٥٠ مليوناً** عام **١٩٧٠** إلى **٦١ مليوناً** عام **١٩٩٠**، ثم **٧٥ مليوناً** بحلول عام **٢٠٠٨**. كذلك، وعلى الرغم من انخفاض عدد الأميين تماماً إلى **٧٠ مليوناً** مؤخراً (حوالي **٣٥٪** من السكان)، لا زال هناك الكثير من «الأميين المقنعين»، وهم الأشخاص الذين لا يملكون القدرة على كتابة خطابات أو أوراق جادة دون مساعدة، وإن أخذوا بعين الاعتبار، فسيرفعون الرقم إلى **١٠٠ مليون** أمي (**٤٥٪** من السكان). وحتى الآن، لا زالت منظمة اليونسكو العالمية تُصنِّف المنطقة العربية كأضعف مناطق العالم في مكافحة الأمية، وذلك بعد أن تجاوزت منطقة أفريقيا قبل بضع سنوات.



صدر حديثا
ناجية الوريمي بوعجيلة
الاختلاف وسياسة التسامح
بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
المركز الثقافي العربي

ترقبوا

في العدد القادم

«العرب واقتصاد المعرفة»

